Filosófica

Nietzsche como pensador de dualidades

Leonardo Polo

EUNSA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

NIETZSCHE COMO PENSADOR DE DUALIDADES

LEONARDO POLO

NIETZSCHE COMO PENSADOR DE DUALIDADES

Prólogo de
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 187

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Ángel Luis González
Vocal: Prof. Dr. José Luis Fernández
Secretario: Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: Mayo 2005

© 2005: Leonardo Polo
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 84-313-2288-8
Depósito legal: NA 1.357-2005

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

PRÓLOGO 13

INTRODUCCIÓN 35

CAPÍTULO I: *PERFIL BIOGRÁFICO* 45

1. Introducción 45

Breve reseña de los libros de Nietzsche 49

2. La salud y el sentido de la obra de Nietzsche 57

La primera consecuencia de la actitud de Nietzsche: el aislamiento 59

3. Interpretaciones modernas de la voluntad 65

CAPÍTULO II: *LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA* 71

1. Introducción 71

2. Sören Kierkegaard 73

El esteticismo 75

Tipos de esteta 76

Características de la vida estética 78

Lucha estética contra el aburrimiento 85

La angustia como síntoma 87

La desesperación 89

Posible caracterización científica de los grados de conciencia desesperada 93

CAPÍTULO III: *LAS HERMENÉUTICAS ATEAS I: MARX Y NIETZSCHE* 101

1. Karl Marx 101

La hermenéutica marxista 101

El materialismo de base 106

La alienación básica 107

El punto de vista antropológico 109

2. Federico Guillermo Nietzsche 114

La hermenéutica de la religión 115

La hermenéutica de la moral 120

Hermenéutica del idealismo 121

Discusión de la hermenéutica de Nietzsche respecto al cristianismo 123

Discusión de la hermenéutica nietzscheana de la moral 126

Discusión de la hermenéutica nietzscheana del idealismo 131

Límites de la hermenéutica nietzscheana 133

El método de la "pars construens" de Nietzsche 134

CAPÍTULO IV: *LAS HERMENÉUTICAS ATEAS II: FREUD* 137

1. Sigmund Freud 137

La hermenéutica psicoanalítica 138

Propuesta de aproximación a la versión freudiana del psiquismo humano 141

La pulsión como clave hermenéutica y los mecanismos de defensa 144

Apelación a otros mecanismos de defensa para resolver las dificultades que ofrece la secuencia represión-proyección 150

El complejo de Edipo 153

La terapéutica 162

Discusión de la hermenéutica freudiana 166
2. Comparación de las hermenéuticas 168
Nietzsche y Kierkegaard 168
Nietzsche y Marx 171
Nietzsche y Freud 173

CAPÍTULO V: *VIDA, VOLUNTAD DE PODER, SUPERHOMBRE Y ETERNO RETORNO* 177
1. La vida 177
2. La vida como voluntad de poder 182
La discusión nietzscheana del nihilismo 185
3. El superhombre y la gran salud 187
4. Exposición del tema del eterno retorno 199
Primera glosa de la noción 201

CAPÍTULO VI: *EXPOSICIÓN DE LOS ALTOS NIVELES COGNOSCITIVOS DE LA ESENCIA HUMANA* 205
1. Inspiración y símbolo 205
Versión nietzscheana de la inspiración y del símbolo 205
Los símbolos 207
2. Propuestas sobre los símbolos intelectuales. Experiencia intelectual y conocimiento por connaturalidad 209
Los símbolos ideales 217
La experiencia intelectual 225
El conocimiento por noticia 227
Englobar y descifrar 232

CAPÍTULO VII: *INTERPRETACIONES DEL TIEMPO* 233

1. La noción nietzscheana de instante 233

El valor de la apelación de Nietzsche a Newton 236

La igualdad de los infinitos años cósmicos 242

El sentido pragmático y ontológico del eterno retorno 244

Un ajuste de las nociones positivas de Nietzsche 248

2. Una sugerencia sobre la interpretación aristotélica del tiempo 249

El tiempo físico 250

El tiempo humano 258

CAPÍTULO VIII: *LAS NOCIONES DE TOTALIDAD, DE LUZ Y DE ETERNIDAD* 263

1. Determinación de las nociones clave de Nietzsche por estudiosos del s. XX 264

Versiones de Nietzsche en la primera mitad del s. XX 264

Algunas versiones postmodernas de Nietzsche 268

La comprensión heideggeriana de Nietzsche 272

2. Voluntad de poder y eterno retorno 275

La noción de fuerza broncínea 277

El cielo como luz 280

La eternidad 291

3. Las dualidades de los hábitos innatos 293

CAPÍTULO IX: *CONSIDERACIONES FINALES* 297

1. El cuarto libro de *Así habló Zaratustra* y los últimos libros hermenéuticos de Nietzsche 297

Los escritos hipercríticos 297

Aparición de un dilema 302

2. Historia de las versiones de la lógica de los predicables 309
3. Observaciones sobre algunos modos de pensar propios de Nietzsche 315
Otros enfoques propios del pensamiento nietzscheano 318
El rescate de la libertad como clave de la actividad humana 321

PRÓLOGO

NIETZSCHE: VOLUNTAD Y YO

Hace unos cuantos años, en función de las responsabilidades académicas que tenía entonces, redacté y entregué a un eminente profesor de Derecho una misiva en la que le presentaba a las autoridades de cierta Universidad sudamericana para unas negociaciones, bien sencillas por otra parte, con el fin de preparar un convenio entre ambas Universidades. Los directivos de aquella Universidad, según me enteré más tarde, al leer la carta oficial y su firmante expresaron a dicho profesor: "Nosotros te conocemos a ti; al que no conocemos es al que te presenta".

Pienso que me vuelve a suceder lo mismo ahora en la tesitura de prologar un libro de Leonardo Polo. Quizá la razón por la que el autor me haya rogado que redactara unos folios que antecedieran su libro sea una forma de agradecer mi dedicación a impulsar trabajos sobre su pensamiento, organizar simposios y volúmenes de revista, recabar ayudas (con poca fortuna, por cierto) para la infraestructura necesaria en orden a preparar la publicación de su obra inédita, etc. Y si bien debe corresponderse a la gratitud como ésta se merece, sigo pensando que un prólogo del que suscribe a un libro de

Polo es, para el lector interesado, algo así como comprobar fehacientemente que existen escalones o niveles filosóficos claramente inferiores; o también seguramente casi equivalente a una pérdida de tiempo, o en el mejor de los casos un retraso injustificable en acceder a lo verdaderamente relevante. Y aunque el firmante sepa que eso es verdad, y por tanto que puestos a la tarea señalada debiera cumplir con pocas frases y quitarse de en medio, es realmente difícil que a un académico al que dan una oportunidad como ésta no la aproveche, y le resulte complicada la brevedad. Lo dicho: el lector verdaderamente interesado puede prescindir perfectamente del prólogo e ir derechamente *in medias res* del volumen, realidades que desde luego son mucho más interesantes.

La elaboración de este libro, *Nietzsche como pensador de dualidades*, tiene una historia ciertamente no breve. Consta que Polo se puso a redactarlo tras haber finalizado el tomo II de la *Antropología Trascendental*, que fue publicado en mayo de 2003. Con su peculiar método de trabajo (y con la ayuda inmediata primero del Dr. Salvador Piá y después del Dr. Juan Fernando Sellés), utilizó para la elaboración los textos transcritos de varios cursos que impartió en tres distintas Universidades. El primer curso, titulado *Nietzsche*, fue impartido en la Universidad de Piura (Perú) en 1988; el segundo, *Curso sobre Nietzsche. Comentario al Ecce Homo*, fue dictado en la Universidad Panamericana de México en 1994; el tercero, finalmente, fue impartido como curso de Doctorado, con el titulo de *Nietzsche*, en la Universidad de Navarra, en 1995. La transcripción de esos cursos, tomados en cinta magnetofónica, fue realizada en su día por la Dra. María José Franquet. Los discípulos y quienes están atentos al pensamiento de Polo tienen y tendrán siempre una impagable deuda de gratitud por el trabajo –inestimable ayuda al proceso de elaboración de éste y otros libros de Polo– de la Dra. Franquet y de los profesores Piá y Sellés. Me agrada poder agradecer y ensalzar aquí el trabajo realizado por los tres citados doctores, y ade-

más tantas veces hecho –no quiero dejar de subrayarlo– con merma de su propio trabajo personal.

Transcritos los cursos, Ricardo Yepes (q.e.p.d.) y Juan Fernando Sellés realizaron una primera corrección del estilo oral del texto, para presentarlo a la futura elaboración del Prof. Polo. El profesor Ricardo Yepes, fallecido todavía joven, y que hasta su muerte era el discípulo de Polo que más había hecho por alentar la publicación de las obras inéditas de su maestro, consciente de las aportaciones encontradas en esos textos transcritos (que eran glosas muy libres, como siempre sucede en el caso de Leonardo Polo, y de alto nivel especulativo, concernientes a dos obras de Nietzsche: *Ecce Homo* y *Así habló Zaratustra*), llegó incluso a preparar una Presentación del posible libro de Polo que, según consta en el Archivo de la obra poliana, llevaba inicialmente el nombre, sugerido precisamente por Ricardo Yepes, de *Conversaciones sobre Nietzsche*. El autor decidió postergar la corrección (mejor sería decir nueva elaboración) de ese texto hasta después de entregar a la imprenta los dos volúmenes de *Antropología Trascendental*, el primero de los cuales fue publicado en 1999 y el segundo en 2003.

Aunque basado inicialmente en los textos transcritos de los cursos académicos señalados, bien puede señalarse que se trata de un texto nuevo, por cuanto la corrección realizada y las novedades aportadas hacen de hecho que sea un texto distinto del inicialmente previsto. Lo que primigeniamente era una compilación, análisis y glosa de textos nietzscheanos, ciertamente con la agudeza especulativa que siempre pone Polo en cualquier tema, se convierte aquí en un libro que puede decirse más bien de síntesis; en él, en efecto, se tocan los temas fundamentales de la filosofía nietzscheana, según el orden y la direccionalidad propia marcada por el autor del libro. Como es natural, existen frases, comentarios y textos que han pasado aquí, al nuevo libro, lo mismo que –como acostumbra a hacer el autor– existen algunos textos o resú-

menes de textos antiguos hasta ahora inéditos; en concreto, algunas de las delimitaciones realizadas en los capítulos dedicados a la hermenéutica de la sospecha y las hermenéuticas ateas, sobre todo el tratamiento de Kierkegaard y el de Freud, corresponden a los cursos de *Psicología* impartidos en la Universidad de Navarra en los años 1975 y 1976. Asimismo, un rasgo quizá también más diferenciador respecto de otros textos polianos consiste en que para la elaboración de este libro Polo ha leído, además de los clásicos libros de Jaspers, Heidegger y Fink sobre Nietzsche, que ya conocía previamente, una amplia bibliografía secundaria; entre esos libros leídos se encuentran los de Vattimo, Janz, Ross, Wilamowitz, Lou Andreas Salomé, etc., si bien, como puede comprobarse por las citaciones en el lugar correspondiente, la beligerancia y el acuerdo o desacuerdo con dichos autores es muy desigual.

Pero por encima de lo anterior, hay además algo más singular que lo diferencia del texto inicialmente confeccionado y que también –me parece– lo distingue de otros libros escritos por Leonardo Polo. Me refiero sobre todo, como señala el propio autor en su *Introducción*, además de otras consideraciones y motivos a los que también alude, a su deseo expreso de tratar y estudiar a Nietzsche en relación con algunas de sus propias averiguaciones especulativas, recientemente expuestas, como ya se indicó, en sus dos libros de *Antropología trascendental*. Como es sabido, en esos volúmenes Polo estudia las dualidades centrales humanas, tanto las que conforman el acto de ser personal (en el vol. I) como las de la esencia humana (en el vol. II); en *Nietzsche como pensador de dualidades* bucea en las dualidades que encuentra en la doctrina nietzscheana para, tras el estudio pertinente de su conceptografía, comprobar el presunto o real, adecuado o menos adecuado, reflejo de dichas dualidades (o cada uno de sus elementos) en el modo dual de constitución del ser humano, tal como Polo lo entiende.

Y es que, como es habitual en Polo, también en este libro se comprueba cómo su filosofar siempre se realiza en diálogo, reiterado y recurrente, con los distintos autores, con vistas a extraer lo verdadero que haya en donde sea y proseguir el filosofar. Por eso, como podrá observarse en el libro, se concede a Nietzsche abundante y amplia "cancha", se exponen sus doctrinas con aguda profundidad, se señala el acierto cuando existe y también se indica la pertinente crítica. Esta es siempre una crítica "meliorativa", como indica de manera expresa en la *Introducción*, y como incesantemente ha dicho en las clases a los alumnos y por escrito en sus libros, todos los autores deben siempre ser interpretados *in melius*; la crítica debiera ser siempre superadora, no hecha nunca solamente en términos de oposición. Aunque puede ciertamente tener valor una crítica desde el exterior, realizada con el preciso rigor, sin embargo es preferible una que sea interior, y sobre todo que suponga una ampliación; criticar es superar, ampliar, señala Leonardo Polo de manera reiterada. Verdaderamente en este libro se encuentran críticas a Nietzsche, y siempre son críticas por superación. Hay claves de las doctrinas nietzscheanas, y al tiempo, en el marco señalado, se aportan las razones del desacuerdo; éstas no son iniciales –no pueden serlo, por lo que acabamos de afirmar–, sino que se dan en el plano de la ampliación-superación de la altura del criticado. Además, un cristiano no puede responder con invectivas a las invectivas, con odio al odio; invectivas y odio que, como es notorio, con cierta frecuencia destilan algunas expresiones, comentarios o glosas, manifiestamente injustas, de Nietsche; un filósofo cristiano debe responder con comprensión[1].

1. Cfr., entre otras muchas obras que podrían citarse, G. Thibon, *Nietzsche o el declinar del espíritu*, Buenos Aires 1951, especialmente el capítulo IV. Aunque la interpretación de Thibon no es del agrado de Polo, me parece que no es contradictorio con eso señalar que, a mi juicio, es uno de los más lúcidos ensayos escri-

* * *

¿Por qué Nietzsche? O dicho de otro modo, ¿por qué Leonardo Polo ha querido dedicar un libro entero a Nietzsche? Un lector avezado a la filosofía poliana podrá seguramente ofrecer pistas o claves, en función de su particular conocimiento de los planteamientos filosóficos de Polo. Quizá podrá verlos, como ya aludí, en una intensificación de los problemas ínsitos en las dualidades, y en función de una oposición a la diada platónica; o bien en algunas determinaciones, claramente originales, de su propia doctrina del tiempo en parangón con el estudio de la doctrina del eterno retorno. Cualquiera de los temas nietzscheanos estudiados o aludidos en el libro podrán servir para aportar una explicación adecuada de la relevancia de Nietzsche como pensador; baste recordar los temas del nihilismo y su intento de superación, la muerte de Dios, la inversión de la metafísica, la desvalorización de todo valor, la doctrina del resentimiento en la moral, la noción de vida, lo dionisíaco, la voluntad de poder y el eterno retorno, el *fatum*, el superhombre, la gran política…

También este prologuista puede aventurarse a señalar una clave hermenéutica, aun a riesgo de que el maestro –estoy seguro– me indicará, de modo benévolo y delicado, que no estoy en lo cierto, que no he acertado en la clave interpretativa; incluso aun teniendo en cuenta que tomaré ideas y textos de otros lugares de la obra poliana, publicada o inédita, que hagan referencia expresa a las doctrinas nietzscheanas. Y, por supuesto, también Nietzsche, en el que es ciertamente muy complicado discernir y acertar, no sólo porque sus pensamientos son pensamientos a trompicones, como decía Lou Andreas Salomé, o como indicaba el propio Nietzsche, pro-

tos sobre Nietzsche; en mi opinión, es particularmente brillante la tercera parte, titulada *Nietzsche y San Juan de la Cruz*.

ducto de filosofar con el martillo, sino especialmente –y por encima de cualquier otra consideración– porque todo se manifiesta lleno de misterios y él mismo, como afirmaba, se presentaba con máscaras distintas (recuérdese lo que señalaba en *Más allá del bien y del mal*: "A todo lo profundo le gustan las máscaras… todo espíritu profundo necesita una máscara. Diré más: en torno de todo espíritu profundo crece y se expande constantemente una máscara"). Entender a Nietzsche comporta arrancar el disfraz o la máscara que lleva puesta en cada paso de sus doctrinas.

En mi opinión, la importancia de Nietzsche está en función, sobre todo, de entender (y por tanto hacerse cargo) a un autor que plantea que por encima de todo está la voluntad, entendida además de una manera muy determinada. Ciertamente autores prototipos del voluntarismo los hay en filosofía previa a Nietzsche. Lo que, a mi juicio, diferencia a Nietzsche de otros pensadores que plantean la voluntad como la máxima facultad humana consiste en que Nietzsche realiza el procedimiento más asombroso que ha existido para, con palabras de Polo, cercenar la posibilidad de que la voluntad pueda ser entendida como intención de otro. Como es sabido, la intelección más cabal de la voluntad es la que la considera como curva; ahora bien, en el pensamiento clásico y moderno la curvatura de la voluntad no lleva consigo que no exista la alteridad; la voluntad es ciertamente intención de otro. Nietzsche –afirma Polo– lleva a cabo la maniobra mejor pensada para negar que la voluntad es intención de otro. En este sentido, Nietzsche es el antidiálectico por antonomasia (de ahí que, como muy bien se afirma en el libro, el marxismo oficial nunca ha sabido muy bien qué hacer con Nietzsche en el interior de su sistema; en todo caso, servía bien de mercancía para el mundo occidental). El acre rechazo de Nietzsche de la dialéctica hegeliana se debe (entre otras cosas) a que el momento de síntesis no puede ser voluntario. La voluntad estaría en la antítesis, en la negación; y ésta es

operación de la voluntad. Cualquier acto de la voluntad se dirige a otro, a un fin, a algo distinto de sí, y en ese sentido, según Nietzsche, hay una subordinación, un sometimiento. De lo que se trataría es de hacer una voluntad que sea tan voluntaria que alcance a suprimir cualquier supeditación o claudicación ante la alteridad, cualquier transigencia, del tipo que sea, en la intención de otro.

Lo anterior puede notarse –y la digresión resulta sólo aparente– en todo lo que compone la vida y obra nietzscheana; es paradigmático que incluso acontece a la hora de trasladar a libros sus pensamientos: "Mihi ipsi scripsi", subrayaba Nietzsche en sus cartas cuando termina una de sus obras, como señala Lou Andreas Salomé [2]. Como señala Zweig en su lúcido ensayo, la tragedia de Nietzsche es un monodrama, sin testigos, ni espectadores[3].

2. Añade Lou Andreas Salomé (*Nietzsche*, Madrid, 1978, p. 29): "Y el primer estilista de su época, que al utilizar estas palabras no estaba hablando a la ligera, era incomparable en el arte de hallar no solamente la fórmula precisa para cada uno de sus pensamientos, sino que además sabía expresar los matices más sutiles. Para quien sabe leer las obras de Nietzsche, estas palabras son harto reveladoras, pues proyectan una claridad singular sobre el misterio que cubre cada una de sus ideas, sobre el manto movedizo y proteiforme que las substrae a nuestras miradas. Palabras que indican que en el fondo Nietzsche sólo pensaba para sí mismo, que escribía sólo para él, y que era su propia substancia que transmutaba en pensamientos".

3. Cfr. ZWEIG, S., *La lucha contra el demonio. Hölderlin, Kleist. Nietzsche*, Madrid 1999, pp. 237 y 238. Subraya Zweig que "Realmente, el decorado de su tragedia fue el siempre el mismo: aislamiento, soledad, esa soledad muda que siempre rodea el pensamiento de Nietzsche como una campana de cristal; esa soledad sin flores ni luz, sin música, sin seres humanos, sin animales, y hasta sin Dios; esa soledad petrificada, muerta, de un mundo primitivo anterior o posterior a cualquier tiempo" (ibid); y algo más adelante, en ese mismo epígrafe: "Ese aislamiento rotundo, ese estar consigo mismo, es lo más profundo, lo más trágico de la vida de Nietzsche. Nunca una plenitud de espíritu como la suya, ni una orgía semejante de los sentimientos, estuvieron rodeados de un vacío tan enorme, de un silencio tan hermético. Ni siquiera tuvo adversarios; así, la más poderosa voluntad de pensar, 'encerrada en sí misma y enterrándose a sí misma', se ve obligada a buscar dentro de su propio pecho, dentro de su alma trágica, la respuesta o la contradicción" (id., p. 239).

No puede haber una voluntad fuera de la voluntad. Y en mi opinión eso es lo que conduce a la profunda soledad de Nietzsche y a su exacerbado individualismo; en una carta escrita desde Italia, el 31 de octubre de 1880, escribía: "La soledad absoluta me parece cada vez más como mi fórmula esencial, como mi pasión fundamental; a nosotros nos incumbe provocar ese estado, en el seno del cual creamos nuestras obras más hermosas, y es preciso saber sacrificarle muchas cosas". La independencia completa, a la que Nietzsche quería sacrificar todo, es en último término uno de los motivos de su ateísmo, como de modo muy pertinente ha subrayado Falgueras[4]. Pero hay derecho a preguntarse: ¿Cómo podrá soportarse la vida sin Dios y sin amigos? Sencillamente: es imposible.

Ateísmo, profunda soledad y *amor fati,* amor al destino. Aguantar, soportar e incluso, al final, obligación de amar el destino. Discúlpese esta otra digresión: me resulta concebible el aguantar, sobrellevar, conformarse o resignarse con el destino; en cambio, no me resulta inteligible, teóreticamente hablando, un querer o un amor, en sentido estricto, al destino, que es precisamente lo más contrario a la voluntad, al amor, pues el *fatum* concentra en sí todo lo que lleva consigo la ausencia de voluntad, la carencia de todo lo personal; el destino no es capaz de ser amado[5].

En un escrito inédito[6], Polo subraya que Nietzsche procura el fortalecimiento de la voluntad porque considera que

4. Cfr. FALGUERAS, I., *Realismo trascendental*, en *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, (Falgueras, I.; García, J. A.; Padial, J. J. eds.), Universidad de Málaga, 2003, p. 66, con los textos citados de los *Fragmentos Póstumos*.

5. Cfr., a este propósito, el trabajo de SIEGMUND, G., *F. Nietzsche*, en VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*, t. II, Madrid, 1971; de ese trabajo he tomado las ideas que señalo arriba.

6. Hay, sin embargo, algunas partes de ese escrito que Polo tomó para sus trabajos *La voluntad y sus actos* (I y II) y el vol. II de *Antropología Trascendental*.

solamente así se "puede prescindir del otro, renunciar a la intencionalidad de otro. ¿Por qué? Porque hay que matar la venganza, y la venganza, si la hay, proviene del otro, de la alteridad. Para Hegel la negación es ira de Dios. El superhombre es el que dice no, el que acepta esa voluntad que no mata la venganza"[7]. Recuérdese que Nietzsche consideraba en *La Genealogía de la moral* que el amor cristiano era consecuencia del resentimiento (al igual que el mismo marxismo, sería una moral de débiles); aquí no podemos ni siquiera señalar con el detenimiento que se merece esa afirmación; baste con remitir al excelente análisis y crítica que realizó Max Scheler en su espléndido trabajo *El resentimiento en la moral*. Es claro que, como señala Max Scheler, la afirmación nietzscheana de que la moral cristiana es la más fina flor del resentimiento es, sencillamente, falsa, por la palpable confusión del amor cristiano con la idea y movimiento de la moderna filantropía universal, "humanitarismo", "amor a la humanidad", o "amor a cuanto tiene faz humana"[8]. Este último correspondería al amor burgués; a Nietzsche se le escapó –subraya Max Scheler– la honda e íntima diferencia de hecho y de concepto entre el amor cristiano y la filantropía universal.

A mi juicio, además, Nietzsche desconoce lo que es el amor, precisamente por su estentórea operación de cortar la intencionalidad de otro, por querer no admitir que pueda haber una tendencia a fines y bienes; en definitiva, porque no hay amor. Si la voluntad es sólo voluntad de voluntad, o si se prefiere voluntad de poder, de lo que se trata es de puro

Hay también algunas alusiones en este libro, en la discusión de la hermenéutica nietzscheana respecto del cristianismo.

7. POLO, L., *Etica (pro manuscripto)*, p. 61.

8. Cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral* (y especialmente el capítulo III, *La moral cristiana y el resentimiento*, y el capítulo IV: *El resentimiento y la filantropía moderna*), Madrid, 1998.

dominio, o como dice Polo, del "dominio de la tendencia del otro. Lo único que cabría sería la consideración de que la voluntad de poder es juego: el hombre que juega a los dados y hace y deshace; es la moral del artista, una moral que va más allá del bien y del mal"[9].

Como es bien conocido, Heidegger[10] consideraba que la noción de voluntad de poder era el concepto fundamental de la doctrina de Nietzsche; por la ya aludida filosofía a trompicones que Nietzsche despliega no es posible sistematizar tal concepto; además, la amplia hermeneútica que tal noción ha llevado consigo no parece poder establecer un mínimo de acuerdo respecto del contenido ínsito en dicho filosofema. Sin embargo, traeré a colación uno de los textos más conocidos, de los *Fragmentos Póstumos*, texto que Polo también glosa –a otro propósito– en este libro: "Sabéis también lo que para mí es 'el mundo'? ¿Debo mostrároslo en mi espejo? Este mundo: un monstruo de fuerza, sin principio, sin final, una cantidad fija, broncínea, de fuerza que no aumenta, ni disminuye, sino que sólo se transforma, inmutablemente grande como totalidad, un patrimonio sin gastos ni pérdidas, pero igualmente sin incremento, sin ingresos, envuelto por la 'nada' por su límite; no es nada que se desvanezca, nada que se gaste (…) bendiciéndose a sí mismo como aquello que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, ni hartazgo ni cansancio. Este mundo mío *dionisíaco* del crearse-eternamente-a-sí-mismo, del destruirse-eternamente-a-sí-mismo, este mundo de arcanos de las dobles voluptuosidades, este mi más allá del bien y del mal; sin fin, si no hay un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, si el anillo no tiene buena voluntad hacia sí mismo. ¿Queréis un

9. Cfr. POLO, L., *ibid,* p. 62.

10. Las explicaciones heideggerianas sobre Nietzsche se encuentran, como es sabido, en su *Nietzsche*, en *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto",* incluido en su libro titulado *Sendas perdidas*, y también en *Qué significa pensar*.

nombre para este mundo? ¿Una *solución* para todos los enigmas?¿Una *luz* también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más intrépidos, los que más pertenecen a la medianoche? *Este mundo es voluntad de poder ¡y nada más que eso!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder ¡y nada más que eso!"[11].

La voluntad de poder es la esencia del mundo y la esencia de la vida. Resulta obvio que se está hablando de una voluntad cósmica y de una voluntad de dominio, y no simplemente de una voluntad entendida fundamentalmente como autodominio. Pareciera tener razón Deleuze cuando subraya que la voluntad de poder no es ella misma un sujeto ni es propia de un sujeto determinado[12]. Es altamente sugestiva la interpretación de Nietzsche como el anti-Descartes por antonomasia. Sin embargo, aun siendo cierta que la voluntad de poder nietzscheana es cósmica, sin embargo también debe poder referirse a un yo queriente, un yo que quiere crecientemente más. La voluntad de poder se refiere tanto a lo impersonal como a lo personal; aquí me interesa centrar el tema en lo personal, y aludir a las relaciones de voluntad de poder y el yo.

Antes de proseguir esta última línea, una precisión más al respecto del texto citado. Como es obvio, en el texto señalado hay una crítica y superación de la noción de voluntad de Schopenhauer; como el mismo Nietzsche se encarga de señalar en su crítica a Schopenhauer, el error fundamental de éste estriba en considerar que el instinto, el impulso, o la necesidad conforman la esencia de la voluntad. La noción nietzscheana de voluntad como poder es, en sentido propio, contraria a la de Schopenhauer. La voluntad de poder es la esencia

11. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, 38 [12], junio-julio 1885. He tomado la traducción de *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889),* ed. española de Diego Sánchez Meca, Madrid 2002, pp. 169-170.

12. Cfr. DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, París 1967.

del ser. En Nietzsche el ser es voluntad, y también el ser es tiempo. Ambas afirmaciones no son contradictorias, por cuanto la voluntad de poder es el eterno retorno, según la glosa que hace Polo. Veamos esto algo más detenidamente.

La voluntad de poder es voluntad como poder, voluntad de voluntad, que diría Heidegger. Pero esto debe ser entendido en función del tiempo; si el ser es tiempo, el ser es eterno retorno, y si el ser es querer, es querer más, es deseo de poder más, voluntad como poder. Por eso, en este punto Posada acierta de plano cuando señala que "puesto que la voluntad de poder estriba en querer el solo poder insistiendo mediante el querer en "empoderarse" para querer más, se corresponde con el eterno retorno de lo mismo, de acuerdo con la indeclinable tenacidad por la que, en cada instante del vivir se acrecentaría el poder con el querer y el querer con el poder"; y un poco más adelante: "De acuerdo con la voluntad de poder, por ende, querer equivaldría a insistir en poder, y poder a insistir en querer, con lo que, al curvarse éste, bajo la condición de solamente querer el querer en el intento de acrecentar el propio poder de querer, se aísla, sin ser anulado, el imprescindible respecto intencional del querer hacia lo querido, que al cabo es el bien como otro que el ser, la intención de alteridad"[13]. Como alguna vez ha señalado Polo,

13. POSADA, J. M., *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 173, Pamplona 2004, p. 8 y 9 respectivamente. Véanse también estos otros dos textos, que inicialmente se corresponden con la glosa que estamos proponiendo: "En vista del corresponderse entre sí de las nociones de voluntad de poder y eterno retorno se absolutiza entonces el curvarse de la voluntariedad, retrayéndola respecto de su peculiar intencionalidad hacia lo otro —y, en definitiva, hacia el bien entendido como *otro que el ser*—, curvatura vigente según la indicada equivalencia entre querer y poder, pues, con todo, Nietzsche acierta al sentar que *el poder que es el querer* está en *querer el querer* para *poder querer más* o para *querer más poder*, a saber, más *poder de querer*" (*ibid*., p. 9). "Con la noción de voluntad para el poder entendida en orden a un pretendido crecimiento irrestricto de la potencia de querer, Nietzsche saca a la luz un carácter de la voluntad o, más propiamente, de la vo-

si el yo es en virtud de la voluntad, un querer que se pone, en cuanto posición tética, suprime todo nacer; y el eterno retorno es la nada de la intencionalidad de la voluntad vuelta o replegada sobre el yo[14]. Y como decíamos más arriba, ahí no puede haber verdaderamente voluntad como amor.

Una acertada y gráfica síntesis se encuentra en estas otras palabras de otro libro de Polo: "El yo sólo es real en cuanto se quiere en un querer, esto es, como centro reduplicativamente ratificante. O lo que es igual, el yo es incompatible con lo otro; más, es el radical poder de pasarse sin otro. Este poder que no se abandona a sí mismo domina la debilidad humana: es el advenimiento del superhombre y también el acontecimiento de la nada. Nada significa en Nietzsche la desaparición del otro en la voluntad para el poder. Una voluntad no para el otro. El otro es la nada. Bien entendido, no como nada pensada, sino como nada en el orden de la voluntad. La nada del otro para la voluntad significa eterno retorno. Eterno retorno significa nada para siempre, o siempre la reposición de lo mismo que elimina lo otro que la voluntad"[15]. Intentaré desplegar esas ideas en lo que me interesa: voluntad y yo.

¿Qué es un yo? Un queriente, un volente. Yo soy en cuanto volente. Por eso decía antes que el ser en Nietzsche es voluntad. Recordemos que en Nietzsche no hay proyecto, porque no hay futuro. El ser es presencia entendida en términos de voluntad, afirma habitualmente Polo a la hora de

luntariedad, que sólo en cierta medida se había destacado en la filosofía precedente, la curvatura del querer, cifrada en que cualquier acto de querer es inviable sin cierto *querer querer*, por el que con cualquier acto voluntario se acrecienta el poder volitivo" (*ibid*., p. 39). Es claro que el trabajo de Posada –que considero excelente y recomiendo vivamente– va mucho más allá de las explicaciones mías en este texto.

14. Cfr. *La vida buena y la buena vida. Una confusión posible*, en *La persona humana y su crecimiento*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1999, pp. 184-186, de donde he tomado casi textualmente esas frases.

15. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, 1993, p. 77.

explicar a Nietzsche. Y eso es así porque la presencia por antonomasia es el querer. "Que el ser es querer quiere decir que querer es lo actual, el acto de querer, y ese acto de querer es el ser. El *ipsum esse* es el *ipsum velle*"[16]. Nada hay de más actual, de más presente, que un querer. La presencia por antonomasia es la voluntad.

Lo mismo acontece y se extrae al señalarlo desde la perspectiva de la temporalidad. Si el yo se identifica con el tiempo, está más allá del bien y del mal, y la voluntad de poder se da a sí misma su autorrealización. La identificación de yo y tiempo lleva consigo cercenar cualquier dependencia (y la más relevante de todas: el origen, el carácter filial)[17]. Como propiamente no hay futuro, ya que el tiempo consiste en último término –con la expresión empleada por Polo– en "rescatar el pasado", lo que voy a ser es lo que ya he sido: no hay novedad alguna; no hay proyecto, ni ilusión ni esperanza, o mejor, la esperanza consiste en que todo retornará; la esperanza es el eterno retorno, que funciona, en expresión de Nietzsche, como sustitutivo de la fe en la inmortalidad. La doctrina del eterno retorno sería el consuelo definitivo, pero me atrevo a señalar que se trata más bien de desesperación que de esperanza; como señala Polo, "el futuro es rescatar el pasado. Dice Nietzsche que éste es el pensamiento más espantoso, porque es quitarse todas las ilusiones de encima; Dios ha muerto, estoy a la intemperie, y el eterno retorno es mi propia guarida, mi propia salvación. Si muero, no me pasa nada, ya se encargará el eterno retorno, y esto es la nada para siempre, la nada de lo otro. No hay nada que esperar, o mejor, hay que esperar volver a ser; pero ¿esto es esperar?"[18].

16. POLO, L., *Etica*, cit., p. 66.

17. Cfr., a este respecto, de POLO, L., *Cristianismo y personalización*, en *La persona humana y su crecimiento*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1999.

18. *Etica*, cit., 64.

Al tratar de la doctrina del retorno eterno, al señalar que el presente es siempre eterno retorno, y por tanto que no hay nada nuevo que pueda llegar a ser, ya que lo que soy ya lo he sido, subraya Nietzsche, en frase muy conocida, que si es preciso llegar a encarnar en uno mismo la idea de las ideas, el eterno retorno, entonces uno conseguirá verdaderamente transformarse; y para ello, con expresión gráfica, que supone una especie de remedo de la formulación del imperativo categórico kantiano, afirma: La pregunta fundamental es la que te haces a propósito de cada acción: ¿es lo que hago de tal suerte que desee repetirlo innumerables veces?

Volver eternamente, porque eternamente uno queda fijado. Volver a ser lo que soy por cuanto por la voluntad de poder soy lo que soy, y el eterno retorno niega cualquier *novum*. Querer el destino del eterno retorno, amor al fatalismo, es lo que enseña Nietzsche, "(…) porque si no soy más que según la voluntad de poder, yo soy un ser modulado y fuera de esa modulación no soy. En definitiva, he perdido el acto de ser y me he quedado en la esencia"[19].

Para el nietzscheanismo, el yo se constituye en la acción. ¿Qué soy yo como yo? Soy lo que hago (y repuesto infinito número de veces, o sea, una eternidad retornante, valga la paradoja, o bien, si se prefiere, contradicción de los términos de la noción de eternidad). Y en ese caso, más bien habría que decir que no hay yo, como ser; lo que hay es un yo esencializado sin ser, y además no libre. La doctrina nietzscheana, contra lo que a simple vista parece y acostumbra a suponerse, es una filosofía que rechaza la libertad; como subraya Polo en un trabajo recientemente publicado y que lleva por título *El Yo*, "esto es una filosofía anancástica, una filosofía, que niega la libertad. La libertad de poder no es libre, sino lo que trans-

19. POLO, L., *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona 2004, p. 148.

forma la libertad en una aceptación de constitución en los términos funcionales que la voluntad de poder aporta. Es una especie de magna sustantivación de la voluntad de poder, de un incluirse en ella con entera subordinación"[20].

La voluntad humana no es eterna; puedo cambiar (mejorar o empeorar) mis quereres, los actos de querer; además, por eso, no quedo consolidado definitivamente en mis actos, en los actos que realizo, pues soy libre de hacerlos o no hacerlos, hacer unos u otros actos, reafirmarlos, ratificarlos, corroborarlos o bien rectificarlos, modificarlos o enmendarlos. Cualquiera de esos actos está en mi poder, compete a mi libertad, la cual destruye el presunto carácter de arraigo fijado o definitivo de mi acción. Mis actos de querer, mis decisiones no poseen el carácter de la eternidad y, por tanto, no me esencializo en los actos que realizo; de ahí que yo no pueda consistir en lo que hago. Polo lo señala de esta manera nítida y muy expresiva: "La libertad de decidir no se agota al haber decidido, sino que puedo rectificar. Yo soy dueño libre de esa decisión, la he puesto y por tanto no puede decirse que la decisión me actualiza como yo, que mi ser sea el querer, sino que mi ser es lo que asiste a mi querer como si la libertad, al decidir, renaciera como dominio sobre la decisión. Es decir, me puedo arrepentir (…) la decisión es rectificable, porque la decisión puede ser mejor; yo puedo mejorar mis decisiones"[21].

La libertad, según Polo, está en el ámbito personal, y se encauza mediante la voluntad. Por eso, la voluntad es capital, pero en un sujeto que quiere lo primero y más relevante es el sujeto queriente, lo relevante en el amor en primer lugar es el sujeto que ama; es, en su raíz, persona; según Polo, ésa es la manera de evitar la voluntad de poder que lleva consigo la

20. *Ibid*, p. 148.
21. POLO, L., *Etica*, cit., p. 67.

nada[22]. El yo no coincide, no es idéntico con la voluntad, no es puro *velle*; el yo es raíz, cimiento, fundamento o principio del querer, de la decisión. Y como, según señalé antes, los actos de la voluntad no son irrevocables, ni las decisiones inapelables por toda la eternidad, mi libertad sigue vigente respecto de los actos que realizo y las decisiones que tomo, no están, no pueden estar *más allá del bien y del mal*. No quedo circunscrito por mis actos hasta tal punto que me esencializo en ellos, puesto que mi esencia (y a mayor abundamiento, mi ser) no estriba en los actos que decido realizar; todavía más: mi libertad *puede* con los actos realizados, es más *poderosa* que las decisiones tomadas; las cambia, las rectifica o las ratifica, o como señala Polo, "lo que es una potencia es la voluntad, el acto es un acto de la voluntad, pero el yo no es la tendencia, el yo es dominador de sus propios actos. La libertad se conserva respecto de las decisiones"[23]. (En el plano del nihilismo, la voluntad y libertad nietzscheanas resultan anticipadamente parecidas a la libertad que Sartre considerará como algo a lo que estamos no llamados, sino "condenados"; el núcleo de un condenado sin esperanza es la desesperación).

Si, por tanto, soy libre, si conservo la libertad respecto de los actos ya que sigue en mi poder cambiarlos o ratificarlos, entonces la voluntad no puede poseer un carácter fijante o determinante. Si la hay, no cabe hacer una dejación, una renuncia de la libertad. Y se abdica o se renuncia al carácter personal cuando se considera que el hombre queda determinadamente fijo en los actos que realiza. Contra la pretensión nietzschena, hay que afirmar que yo y querer no pueden ser coincidentes. Al señalar Nietzsche esa coincidencia, como dice Leonardo Polo, "olvida la persona humana, que en su ser tiene una intimidad, que es su dominio sobre los actos; y la libertad está en mi intimidad y, aun decidiendo, puedo ejercer

22. Cfr. POLO, L., *El yo*, cit., p.150.
23. Cfr. *Etica*, cit., p. 68.

un acto libre respecto del anterior, y éste sigue en mi poder. Si el decidir se identifica con el yo, queda fijado. Que el yo no quede fijado en sus actos es lo que se llama persona. El yo presta actualidad al acto. El yo presta actualidad en el acto de la voluntad, pero no le confiere el ser, aunque sí una cierta perfección, pero no la perfección *qua talis*"[24].

Recordaba Camus que, en el camino hacia el nihilismo que Nietzsche pregonaba (y profetizaba[25]) y al que se lanzaba con "espantosa alegría", el "si nada es cierto, todo está permitido", de Karamazov, es reemplazado por el nietzscheano "si nada es cierto, nada está permitido"; por eso, Camus trayendo a colación las conocidas palabras de Nietzsche "cuando no se encuentra la grandeza en Dios, no se la encuentra en ninguna parte; hay que negarla o crearla", subrayaba que "crearla fue la tarea sobrehumana por la que quiso morir"[26]. Y era sabedor de que no dirigirse a la alternativa al nihilismo, que es el Absoluto (el Dios inevitable y al que de modo reiterado clamaba, como es bien sabido), le llevaba a sucumbir…

Thibon decía que Nietzsche es un "peregrino de lo absoluto, que vuelve sus espaldas a Dios". Por eso, tiene razón Lou Andreas Salomé cuando afirma que "un estudio profundo de Nietzsche no podría ser en sus grandes líneas más que un estudio de psicología religiosa. Y sólo en la medida en que haya sido estudiado este campo del espíritu, será posible

24. *Ibid.*, pp. 67-68.

25. Recuérdese este texto de los *Fragmentos Póstumos*, 11 (119), nov. de 1887-marzo de 1888, ed. cit., p.199: "Describo lo que viene: el apogeo del nihilismo. Puedo describirlo aquí, porque aquí sucede algo necesario. Los signos están por todas partes, sólo faltan aún los ojos para estos signos. No alabo, no censuro aquí que llegue; creo que hay una de las mayores crisis, un momento de la más profunda autorreflexión del hombre: si el hombre se recuperará de ella, si se enseñeoreará de esta crisis, es cuestión de su fuerza (…) Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos".

26. Cfr. todo el capítulo de CAMUS, A., *Nietzsche y el nihilismo*, en *El hombre rebelde*, Buenos Aires 1975.

arrojar algo de luz sobre el sentido profundo de su obra, de sus sufrimientos y de su apoteosis"[27]. Me parece que las exclamaciones, confesiones, lamentos, que se encuentran frecuentemente en sus escritos, pero especialmente en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, son en el fondo clamores y lamentaciones de Nietzsche (el considerado el ateo por antonomasia no parece ser suficientemente ateo) en busca de un brasero para el corazón, que sabía que se encontraba sólo en el Absoluto[28]. Con palabras de Jaspers: "Nietzsche, al rechazar la creencia en Dios y al formar las imágenes de la pura inmanencia, que lo sustituyen, no quiere trascender, pero de hecho, constantemente, tiende a esos actos de trascendencia"[29]. Y es que el intento de Nietzsche resulta imposible: la voluntad no puede encontrarse y entenderse como aislada: es intención de otro y además no se puede desvincular de la razón.

27. Lou Andreas Salomé, *op. cit*., p. 59. Y añade (ibid): "Lo que Nietzsche trata de descubrir, a través de las distintas formas de divinización de sí, es un "sustituto por el dios muerto". En ello podemos ver la supervivencia del instinto religioso en un libre pensador, instinto que permanece muy poderoso, incluso después que se haya unido el dios al que se dirigía. A este dios podemos aplicarle la hermosa imagen de Nietzsche: "Ya se ha puesto el sol, pero alumbra y abrasa todavía el cielo de nuestra vida, aunque no lo veamos más". La cita última pertenece a *Humano, demasiado humano*.

Cfr. también el epígrafe titulado *La inquietud incurable*, del trabajo citado de G. Siegmund, pp. 268 y ss.

28. Cfr., especialmente a este propósito, la cuarta parte de *Así hablaba Zarathustra*, y en ella, el epígrafe titulado *El encantador*, en la ed. de F.L. de Lluis, Madrid 1964, pp. 254-257: "¡Tú, dios desconocido! / ¡hiere más profundamente! / (…) ¡Atraviesa y rompe este corazón! (…) / ¿Qué quieres de mí, Dios desconocido? / ¿Cómo? ¿Un rescate? / ¿Qué quieres como rescate? / Pide mucho: te lo aconseja mi orgullo. (…) / ¡Ah, Ah! / ¿Soy yo lo que exiges? ¿Yo? /¿Todo yo?".

29. JASPERS, K., *Nietzsche*, Buenos Aires, 1963, p. 604.

* * *

Pienso que, con toda seguridad, he ido demasiado lejos en las apreciaciones que a un prologuista se le pueden pedir. En cierta ocasión leí en una reseña: el libro está muy bien, lo que no se sabe a ciencia cierta es a qué viene el prólogo…; quizá, en efecto, pueda decirse incluso que el prólogo es perfectamente prescindible. El lector que se haya atrevido a leerlo puede fácilmente percatarse de que resulta claro que he citado más textos de Polo de otros libros que de éste que estoy prologando. Paladinamente reconozco que lo he hecho con toda intención, pues hay otros muchos textos polianos que pueden servir quizá de introducción, de aderezo, o de ulterior profundización en algún punto determinado, para adentrarse en este excelente libro de Leonardo Polo. Además, por otra parte, lo he realizado, como es obvio, al hilo de un tema que al abajo firmante le interesa de modo especial (pero eso no tiene por qué ser universalizable). Me daría por satisfecho si con lo que he escrito no destruyo la fuerza especulativa del volumen que el lector tiene en sus manos, y sobre todo si mis palabras han servido como aperitivo, para abrir boca.

Angel Luis González
Catedrático de Metafísica
Profesor Ordinario de la Universidad de Navarra

INTRODUCCIÓN

Entre los diversos planteamientos posibles para estudiar a Nietzsche, este libro, como expresa su título, lo enfoca como pensador de dualidades. Tal enfoque está justificado por las siguientes razones.

a) Porque de esta manera se destaca, ante todo, su rechazo a Platón. Éste exalta la importancia de la unidad y, en cambio, valora negativamente la dualidad –la *díada*–. La perspectiva de Nietzsche es la opuesta.

b) Porque Nietzsche es un filósofo claramente posthegeliano. Es peculiar del posthegelianismo la renuncia a la síntesis, o al menos su postposición, como hace Marx. Es claro que en el planteamiento de Nietzsche hay muchas oposiciones que no están unificadas por entero debido a dicha renuncia. Pero muchos de esos opuestos no son incompatibles, sino mutuamente remitentes y, por lo tanto, duales.

En efecto, los pares nietzscheanos suelen reclamarse entre sí; por ejemplo, no cabe un estado de completo placer sin dolor alguno, ni tampoco, contra lo que sostiene Schopenhauer, un sufrimiento completamente separado del gozo. En el capítulo primero de este libro trato de lo que puede llamarse dualidades elementales, ligadas directamente

con la experiencia íntima de Nietzsche. Son la dualidad *salud-enfermedad* y *sufrimiento-placer*, ampliamente expuestas en *Ecce Homo*.

En otros planteamientos nítidamente posthegelianos la distinción entre salud y enfermedad juega también un importante papel hasta el punto de que alguno de estos autores, entre ellos los llamados hermeneutas de la sospecha, practican una especie de terapéutica filosófica.

En el Capítulo III trataré de la dualidad hermenéutica entre la *debilidad de la voluntad* y la *voluntad de poder*. Para llevar a cabo cumplidamente esta tarea he estimado conveniente referirme con cierta amplitud a los hermeneutas de la sospecha. Después expondré la dualidad principal, que es la que une a *Apolo* y *Dionisos*, para terminar con una profundización en el doble sentido –*ontológico* y *consolador*– del eterno retorno. También me ocuparé de una distinción, que más que una dualidad es un dilema, a saber, entre la soledad de la voluntad de poder y su solidaridad con el todo de la fuerza.

c) Porque de esta manera aproximo a Nietzsche a mi planteamiento de la antropología. Según propongo en la *Antropología trascendental*, tanto el ser del hombre como la esencia humana son duales[1]. La comparación entre el planteamiento que propongo y el de Nietzsche se hace más fácil con el enfoque que he adoptado. Aunque, desde luego, de esta manera la suerte de la comparación queda de antemano decidida a favor de mi propia propuesta, la filosofía de Nietzsche no sufre menoscabo, sino que es prolongada en la medida en que se discuten sus pretensiones de mayor calado.

1. Cfr. *Antropología trascendental*. Tomo I. *La persona humana*, Pamplona, EUNSA, 2ª ed., 2003; *Antropología trascendental*. Tomo II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, EUNSA, 2003.

d) Porque siguiendo este enfoque la crítica a Nietzsche se hace más asequible sin caer en extremosidades. Como he dicho repetidamente, la crítica acerada de los grandes filósofos no me parece oportuna; prefiero entenderlos *in melius*. Este sesgo es especialmente necesario al estudiar a Nietzsche, porque no estoy de acuerdo con la mayoría de sus tesis; pero procuro que esa discordancia se centre en lo esencial. Mi desacuerdo con este filósofo se reafirma al detectar los fallos de sus dualidades.

Desde luego la interpretación racista de Nietzsche que propone Baeumler es trivial[2]. El mismo Nietzsche la habría rechazado debido, entre otras cosas, a su escaso aprecio por lo alemán. Entender a Nietzsche según la ley del más fuerte lo coloca en el mismo plano del Calicles descrito por Platón en el *Gorgias*. La exaltación de la vida no puede consistir en la propuesta de volver a la bestialidad. Si Nietzsche apostara por el cretino hercúleo carecería de importancia filosófica. Y su propósito de unir a Apolo con Dionisos tendría muy poco alcance, porque una fiera es muy escasamente apolínea.

e) Como es sabido, en la filosofía de Nietzsche puede distinguirse una *pars destruens* y otra *construens*. La primera va dirigida especialmente contra la idea de Dios, la moral y el idealismo. El ateísmo de Nietzsche se explica por su negativa a ser hijo, es decir, a su rechazo de la dependencia radical. Su ataque a la divinidad es claramente calumnioso y, por tanto, se refuta a sí mismo.

La descalificación nietzscheana de la moral está justificada en algunos casos. Por ejemplo, si se dirige al fariseísmo o a cualquier otra forma de hipocresía, o bien a cualquier otra forma de moralismo que inhibe el crecimiento virtuoso de la esencia humana. El marchamo de la moral es la virtud: la moral inauténtica produce los vicios. La verdadera

2. En la interpretación nazi se prescinde del eterno retorno.

función de la virtud en la vida humana es desconocida por Nietzsche.

La crítica de Nietzsche al idealismo se dirige sobre todo contra Sócrates y Platón, y contrasta con su general aprecio por los filósofos presocráticos, sobre todo Heráclito, y por los antecedentes míticos de la filosofía griega.

Pero la crítica nietzscheana a Platón carece de la finura de Aristóteles. Glosando esta última, suelo decir que el conocimiento objetivo es intencional –intencional se contrapone a real–. La irrealidad del idealismo estriba en su objetivismo. Como señala Aristóteles, la idea de caballo no engendra caballos. Por eso no es pertinente empeñarse en la crítica de la esfera objetiva, que de suyo está suficientemente desrrealizada[3], sino intentar elevarse a los niveles cognoscitivos superiores al conocimiento objetivo intencional. La guía para esta ascensión es la noción de *acto*.

También he dedicado atención al idealismo moderno, que puede considerarse como un enclave contextual de Nietzsche. Éste coincide con el idealismo en el olvido del conocimiento habitual. Por eso una de las limitaciones de su planteamiento dualista es la ausencia de una distinción neta entre las operaciones y los hábitos.

Las nociones decisivas de la *pars construens* de Nietzsche son la vida, el valor, la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno; todas ellas presuponen la muerte de Dios; por eso pueden calificarse de propuestas de escaso alcance: la pérdida de Dios aplana la perspectiva, pues implica la renuncia a ocuparse de lo supremamente inteligible.

1) La idea de *valor*, en la que muchos intérpretes quieren ver la clave de la filosofía de Nietzsche, es un mal sustituto del bien. La noción de bien no es aceptada por Nietzsche por

3. Algunos tomistas se resisten a la consideración meramente intencional del objeto pensado y le asignan cierta entidad accidental.

considerarla un claro signo de realismo idealista: todo bien sería una realidad en sí. Pero, en rigor, el bien es imprescindible para mantener la intencionalidad de los actos voluntarios, que debe describirse como intención de otro; en cambio, el otro desaparece según la ecuación voluntad de poder y nada más (*Der wille zur Macht und nichts ausserdem*). En rigor, el valor es coextensivo con la vida pero no con la voluntad, porque es inferior al poder.

2) El *superhombre* es la justificación positiva del ateísmo: según Nietzsche, Dios no existe porque está fuera de nuestro poder. En cambio, hacer el superhombre es, aunque difícil, asequible.

3) Según esto, la justificación de las propuestas de Nietzsche hasta aquí esbozadas es la noción de *poder*. La clave de esta noción reside en su crecimiento intrínseco: el poder mira exclusivamente a poder más. Esta audaz visión de la voluntad es, a la postre, parcial y reductiva. Parcial, comparada con la visión clásica, que también admite la circularidad de la voluntad, pero vinculándola al crecimiento en la posesión del bien. Reductiva, porque prescinde del carácter virtuoso del crecimiento de lo voluntario. Propiamente, el crecimiento intrínseco de la voluntad es asegurado por la virtud. Por eso, el crecimiento del espíritu puede entenderse como realimentación y, por tanto, también como un modo muy intenso de dar razón del pasado –otra de las grandes perocupaciones de Nietzsche–. La formulación nietzscheana de la voluntad, por reductiva, atenta contra la unidad de esta potencia humana. Es lo que llamo *desintegración* de la voluntad, que examinaré al final de este libro.

4) La voluntad de poder requiere la dualidad Dionisos-Apolo, que ya aparece en la interpretación de la tragedia que propone Nietzsche en su libro *El origen de la tragedia*, publicado en 1871. La dualidad Dionisos-Apolo abarca los siguientes aspectos: ante todo, es la dualidad de sueño y embriaguez. En segundo lugar, es la dualidad de individuo y uni-

versalidad. En tercer lugar, la de forma y dinamismo. El impulso dionisíaco es atemperado en cierto sentido con la aparición de las formas. Como Dionisos no se mantiene si no desemboca en lo apolíneo, Nietzsche puede rectificar el voluntarismo de Schopenhauer, que es una de sus fuentes de inspiración. En la medida en que Apolo se incorpora a Dionisos, se atempera el dolor que atormenta al dios primordial. Esa incorporación es intensa sobre todo en la música, que es a su vez el núcleo de la tragedia griega. La contraposición entre la noche y el día es uno de los aspectos dominantes de la lucha entre lo universal y lo individual[4].

La época trágica de Grecia se acaba con la aparición de Sócrates, que inaugura la época de la razón. Con ello se pierde la tensión existencial del hombre antiguo.

5) El *eterno retorno* es exigido por la voluntad de poder, que, por lo tanto, sin él perdería su dominio sobre el pasado, al hacerse éste rígido e insuperable. Pero, además, Nietzsche identifica el tiempo circular con la eternidad, en la que se centra su *gran anhelo*. Nótese que conferir anhelo a la voluntad de poder no es congruente con el modo en que es planteada dicha noción, pues anhelar es en cierto modo reponer la trascendencia, mientras que la voluntad de poder es formulada en principio como estricta inmanencia.

Por su parte, el eterno retorno exige que la voluntad de poder estribe en un reiterado "sí" a cualquier determinación o forma a la vez que promueve su destrucción. La apelación nietzscheana a la negatividad del espíritu, tan propia de la filosofía alemana del s. XIX, está dotada de una curiosa peculiaridad, que se cifra sobre todo en una especial interpretación de la nada, así como en una cierta univocidad en el empleo de la negación que examinaré más adelante.

4. No es demasiado importante el acierto filológico de Nietzsche, que ya fue discutido por Wilamowitz. Cfr. *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, Málaga, Agora, 1994.

Por otra parte, el eterno retorno parece reponer la *mismidad* que Nietzsche tachó de idealista. Dada la importancia de esta última observación la expondré con alguna extensión más adelante. A esto hay que añadir que el eterno retorno es un modo especial de plantear el tema del tiempo, menos agudo que otros enfoques. Por ejemplo, es inferior a la versión heideggeriana del tiempo como horizonte de la comprensión del ser. Aquí me limitaré a señalar que la conexión entre los instantes, que constituyen la noción más destacada del tiempo nietzscheano, queda sin aclarar.

El motivo sistemático más importante para mi desacuerdo con Nietzsche está vinculado al rasgo que me resulta menos atrayente de su planteamiento. Se trata de su excesiva seriedad, su exaltado y patético dramatismo, la acidez de su ironía, y las oscilaciones de su crítica hermenéutica, que la aproximan a la sofística y que se acentúan mucho en los ultimos años de su vida productiva. Dicho de otra manera, en Nietzsche está ausente el buen humor, que es una actitud mucho más sana para afrontar las debilidades del hombre[5].

Medio en broma cabe decir que la filosofía de Nietzsche es la oscilación del *sí, pero no*: las formas caducas son repuestas por el eterno retorno. Quizá este peculiar titubeo del pensamiento sea debido en parte a su profesión de filólogo. Pero también se puede añadir que esa actitud es muy diferente de la que recomienda el Evangelio: "sea vuestro modo de hablar: Sí, sí, o no, no"[6]. Visto con mayor dramatismo, ese rasgo de la filosofía nietzscheana se parece a la equivocidad del diablo, al que Bernanos caracteriza precisamente como "Monsieur Oui-Ne".

5. En el Prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia* Nietzsche resalta la importancia del buen humor, cuya ausencia en sus obras justifica por la tensión que impone la dureza de la enfermedad.

6. *Mt*. 5, 37.

Uno de los motivos de mi interés por Nietzsche es examinar el alcance de su crítica a la constancia de la presencia mental. Esta crítica autoriza a preguntar si de algún modo Nietzsche anticipa el método que propongo para avanzar en filosofía por distintos que sean los resultados a que llega. Dicho método arranca de la apreciación de la constancia objetiva como límite mental susceptible de ser abandonado[7]. A mi modo de ver, el logro de este método es la temática superior a lo objetivamente conocido. En cambio, para Nietzsche la constancia es una pretensión falsa por excesiva y, por tanto, criticable, rechazable. Más que abandonar la constancia objetiva, Nietzsche la insulta. Tal vez su violenta reacción se deba a su disconformidad con Hegel, para quien dicha constancia, entendida como presencia abarcante, es lo más alto.

Conviene subrayar que la noción de instante con que Nietzsche pretende rectificar la constancia de *lo mismo*, no está suficientemente perfilada: en principio, todos los instantes son iguales. Si se entiende que los instantes son plurales, de modo que forman un enjambre, se incurre en su confusión con el punto espacial, que ya Hegel eliminó[8]. En cambio, si los instantes son conjuntos, solidarios, se introduce la noción de *simultaneidad*, que es equivalente a la de *mismidad*: todos los instantes son iguales.

* * *

Aunque he dudado durante mucho tiempo en escribir sobre Nietzsche, al final me decidido a llevarlo a cabo porque

7. El hombre está limitado de muchas maneras. Estimo que de estas limitaciones la mental es superable, sin que ello comporte su descalificación.

8. Nietzsche empieza distinguiendo espacio y tiempo, entendiendo el primero como una noción meramente subjetiva, pero en la época en que descubrió el eterno retorno, rectificó esta apreciación.

ofrece una buena ocasión para exponer mis propias convicciones cristianas. Aprovechar esta ocasión es muy oportuno en estos tiempos tan reacios a la teología.

A pesar de mi desacuerdo con el autor estudiado, escribir este libro ha sido muy satisfactorio. Por eso estoy doblemente obligado a expresar mi gratitud a los que me han ayudado en su confección. Citaré en primer lugar a Ricardo Yepes Stork, que preparó un Prólogo para una primera redacción del libro[9]. La labor mecanográfica de esa primera versión corrió a cargo de María José Franquet. En la nueva versión han intervenido primero Salvador Piá Tarazona y luego Juan Fernando Sellés. Agradezco la lectura y las correcciones sugeridas por Jorge Mario Posada. He de hacer constar también mi agradecimiento al profesor Ángel Luis González, que entre otras aportaciones se ha encargado de la redacción del Prólogo.

9. Para esa versión, que procede de cursos monográficos, me serví, sobre todo, de dos obras de Nietzsche: *Así habló Zaratustra* y *Ecce Homo*. Usé la edición de Madrid, Alianza Editorial, 1997 y 1984 respectivamente.

CAPÍTULO I
PERFIL BIOGRÁFICO

1. INTRODUCCIÓN

Friedrich Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en la pequeña ciudad de Röcken, en la región alemana de Turingia, ya anexionada a Prusia en esa fecha. Su padre –Karl Ludwig Nietzsche– era pastor protestante, lo mismo que los dos abuelos de Nietzsche. Se suele sostener que el padre de Nietzsche murió el 30 de junio de 1849. A pesar de que la edad de su hijo no llegaba entonces a los 5 años, los recuerdos que aparecen en la autobiografía de Nietzsche son abundantes.

La autobiografía de Nietzsche se contiene en un libro titulado *Ecce Homo*, que escribió muy deprisa, en un mes y medio –entre octubre y noviembre de 1888[1]–. Es uno de sus últimos escritos, ya que poco después, el 3 de enero de 1889,

1. La vida de Nietzsche ha sido ampliamente estudiada por JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1985-87, 4 vols. Cfr. también ROSS, W., *Friedrich Nietzsche*: *El águila angustiada*, Paidós, Barcelona, 1994.

en una de sus estancias en Turín, cayó en la locura, de la que ya no se recobró. Nietzsche muere en 1900, de modo que durante once años sufrió una progresiva pérdida de sus facultades. Al principio parece que podía hablar de manera más o menos conexa, pero luego se quedó mudo. Fue cuidado por su madre y por su hermana Elisabeth[2].

Los primeros años de la vida de Nietzsche fueron felices. Se mostraba como un joven dicharachero y alegre, inteligente y buen estudiante, pero pronto cayó enfermo de dolencias que le acompañarán toda su vida. La primera manifestación de su enfermedad son los dolores de cabeza, que comenzaron cuando tenía doce años. En su autobiografía dice que le duraban hasta tres días. Poco después comenzó a perder la vista, hasta el punto de que, como él mismo escribe, no veía a tres metros de distancia. En suma, a la felicidad de su infancia sigue una serie de padecimientos que se incrementaron a lo largo de su vida y le hicieron perder su alegría natural.

A los quince años ingresó en la escuela de Pforta, una famosa escuela de Nüremberg, donde recibió su primera formación humanística y musical. En 1864 acabó sus estudios medios, y comenzó a estudiar teología y filosofía clásica en la universidad de Bonn. Su padre quería que fuese pastor, como él; muerto su padre, recibió la influencia de una serie de estudiosos de la Biblia.

En 1865, un año después de empezar en la universidad de Bonn, interrumpió sus estudios de pastor. Parece que en ese año empieza su infección sifilítica[3]. En ese año se trasladó a Leipzig para seguir estudiando filología clásica. Es entonces cuando descubrió la filosofía de Schopenhauer, el primer filósofo que influyó intensamente en él.

2. Nacida dos años más tarde que él y casada con un burgués apellidado Förster, que tenía posesiones en Paraguay.

3. No se sabe con certeza si padeció esa enfermedad, y si fue la causa de su locura. Es un tema discutido.

En 1867 se incorporó al ejército, prestando sus servicios en un regimiento de caballería. En 1868 sufrió una caída de caballo que aumentó sus dolores de cabeza. También en ese año conoció a Wagner, que asimismo influyó mucho en él. Nietzsche había hecho estudios musicales e incluso compuso breves melodías; le gustaba improvisar al piano.

En 1869 fue nombrado catedrático extraordinario de filología clásica por la Universidad de Basilea, nombramiento bastante sorprendente, porque Nietzsche no era doctor; parece que se debió a la influencia de su maestro Ritschl. En marzo, la Universidad de Leipzig le entregó el título de doctor con un examen basado sólo en dos trabajos publicados en el *Rheinisches Museum*, revista dirigida por Ritschl; el discurso inaugural de su cátedra se titula: *Homero y la filología clásica*.

El 13 de abril de 1869 adquirió la ciudadanía suiza. En 1870 continuó con sus clases, sus conferencias y sus estudios filológicos y fue nombrado catedrático ordinario. Al empezar la guerra franco-prusiana, obtenidos los permisos oportunos, volvió a incorporarse a la vida militar como enfermero. Entonces enfermó gravemente de disentería, y empezó a sufrir de la debilidad de estómago que le acompañó también durante el resto de su vida. Esto explica por qué en su autobiografía se ocupa tan ampliamente de su régimen alimenticio.

Ecce Homo es un libro sumamente curioso, compuesto con elementos muy heterogéneos. Contiene espléndidos resúmenes de sus obras, pero el libro empieza diciendo cuál era su régimen dietético. Confiesa que no podía ni oler el alcohol, pues tan solo al hacerlo se emborrachaba. "El agua basta… Yo prefiero lugares en que por todas partes se tenga ocasión de beber de fuentes que corran (Niza, Turín, Sils); un pequeño vaso marcha detrás de mí como un perro"[4]. Constre-

4. *Ecce Homo*, 38.

ñido por su debilidad de estómago, no podía fumar ni beber café. "El café ofusca. El té es beneficioso tan sólo por la mañana. Bebiendo poco, y muy cargado […]. Cada uno tiene en estos asuntos su propia medida, situada de ordinario en límites muy estrechos y delicados. En un clima excitante, el té es desaconsejable como primera bebida del día: se debe comenzar una hora antes con una taza de chocolate espeso y desgrasado"[5]. Hay que "estar sentado el menor tiempo posible […]. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria —ya lo he dicho en otra ocasión— es el auténtico *pecado* contra el Espíritu Santo"[6].

En los Alpes suizos realizaba grandes caminatas que debían ser muy estimulantes. Habla de ellas después de exponer su modo de alimentarse. Lo que dice le muestra como una persona sumamente desgraciada. "Una inercia intestinal, aun muy pequeña, convertida en un mal hábito, basta para hacer de un genio algo mediocre, algo «alemán»"[7]. El estreñimiento es alemán. "El clima alemán, por sí solo, es suficiente para desalentar a intestinos robustos e incluso nacidos para el heroísmo"[8]. Nietzsche sostiene el origen ventral del temperamento. "El tiempo del metabolismo mantiene una relación precisa con la movilidad o torpeza de los *pies* del espíritu; el espíritu mismo, en efecto, no es más que una especie de ese metabolismo"[9].

El ataque a los alemanes es una muestra del solipsismo de Nietzsche. Además, él creía que descendía de la aristocracia polaca. Uno de los motivos de la antipatía que sentía hacia su madre se basaba en el acusado carácter alemán de ella.

5. *Id.*, 38-39.
6. *Id.*, 39.
7. *Id.*
8. *Id.*
9. *Id.*

A esto hay que añadir sus grandes insomnios. En suma, Nietzsche era realmente un enfermo: padecía dolores de cabeza intensos, veía muy poco, no podía comer prácticamente nada, tenía que renunciar a los estimulantes, exceptuando el té, y sufría fuertes vómitos. Así pues, dice de forma taxativa que la mala salud le condujo a la razón, es decir, la enfermedad está en el arranque de la filosofía de nietzscheana.

He aquí una clave del pensamiento de Nietzsche que, sin exageraciones hermenéuticas, no se debe pasar por alto: es un enfermo obsesionado con su enfermedad, de la que intenta sanar con todas sus fuerzas y sin la ayuda de médicos, a los que consideraba enteramente ineficaces.

La actividad de Nietzsche se centraba en caminar, pensar y escribir. Mientras caminaba iba tomando notas de los pensamientos que le venían a la cabeza, y durante la noche escribía. Esto último era para él un tormento; lo hacía nerviosamente y en estado de excitado insomnio. Además, como prácticamente no veía, escribía muy mal. De modo que para enviar sus obras al editor tenía que volver a escribirlas cuidando la caligrafía. Para él, dictar era un gran alivio. Peter Gast, uno de sus fieles amigos, a veces, se prestaba, a ayudarle.

Breve reseña de los libros de Nietzsche

En 1871 empezó a trabajar en su primer libro, publicado al año siguiente con el título *El nacimiento de la tragedia en el espíritu y de la música*. Esta obra fue bien acogida por sus amigos filólogos, y muy mal por otros. En ella sostiene una interpretación de la cultura griega basada en la distinción entre Dionisos y Apolo, dualidad relacional en la que Dionisos es el factor dinámico de la cultura y Apolo su valor for-

mal –que no es en sí, sino mudable–. En los capítulos siguientes estudiaré las peripecias de esta dualidad temática[10].

En 1873 empieza la publicación de su segunda gran obra, *Las consideraciones intempestivas*. Dichas consideraciones son cuatro. La primera se titula *David Strauss*, *el confesor y el escritor*. Strauss era un teólogo alemán muy crítico, relacionado con la llamada izquierda hegeliana, autor de un libro sobre Cristo –*Das Leben Jesu*–, publicado en 1836, en el cual después de criticar la fe cristiana intenta rescatar la moral[11]. Los ataques de Nietzsche a Strauss son muy fuertes.

La segunda de las *Consideraciones intempestivas*, publicada en 1874, se titula *Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida*, y es una áspera crítica contra el historicismo de Hegel como sistema absoluto del saber, dirigida sobre todo a la culminación de la pretendida comprensión dialéctica de la historia. "Con mofa se ha llamado a esta interpretación de la historia la marcha de Dios sobre la tierra. Este dios de los historiadores sólo ha llegado a una clara comprensión de sí mismo en los límites que le trazan los cerebros hegelianos. Ya ha llegado a todos los grados de su ser posible desde el punto de vista dialéctico, acaso hasta su autorrevelación, de suerte que para Hegel el punto culminante y final del proceso universal es su propia existencia berli-

10. En este mismo año escribió un libro que no llegó a publicar, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, en el que relativiza dichas nociones. La verdad para Nietzsche no es un trascendental, sino un valor peculiar del ser humano. Asimismo, en ese escrito expresa su opinión acerca del lenguaje, interpretándolo también como una simple metáfora aceptada entre otros productos de la voluntad de poder. En *La voluntad de poder* publicada por su hermana Elisabeth (aquí se tendrá en cuenta la 2ª ed.), declara que la verdad es imprescindible para el hombre, pero únicamente para él. Mantiene, pues, una interpretación muy pragmática de la verdad.

11. Esta versión del hegelianismo intenta responder a las aporías internas del sistema reduciendo su alcance, es decir, negando su contenido metafísico y teológico.

nesa"[12]. Esta apreciación es acertada. Según el propio Hegel el tiempo futuro a él es locura, irracionalidad superflua. Para Nietzsche no hay final ni tampoco comienzo del proceso universal, debido al eterno retorno de lo mismo.

Ahora bien, si comparamos el modo de plantear el tema del círculo por ambos autores, hay que decir que el hegeliano es más adecuado. Por mi parte, me he ocupado de este tema en el *Curso de teoría del conocimiento*, tomo II, donde propongo distinguir la circunferencia como objeto pensado, de la circunferencia imaginada u objetivada por la sensibilidad[13]. La circunferencia como forma pensada es inespacial e intemporal: el primero y el más puro de los abstractos. Es el objeto que muestra con claridad su conmensuración con la conciencia. La circunferencia es puramente presente[14]. La descripción de este abstracto como enteramente presencial permite una rectificación de la noción de presencia husserliana –*Vergegenwärtigung*–, una versión genética de la presencia que contradice el rechazo del psicologismo, que Husserl mantiene en las *Investigaciones lógicas*[15].

En el planteamiento de Hegel el tiempo es circular reflexivamente, según el desarrollo especulativo de la noción de instante, entendida como negación del tiempo representada en el tiempo. Esta versión de la circularidad del tiempo ofrece algunas dificultades, pero es menos incorrecta que la nietzscheana. En efecto, podemos formular aquí un reproche al

12. Cfr. *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, Aguilar, 3ª ed., 1959. Cfr. la ed. de Walter de Gryter, tomo III, 1, pp. 304-5.

La ed. crítica de las obras de Nietzsche es la Colli-Montinari, de la que hay dos versiones: *Kritische Gesantausgabe* (*KGA*), y la *Kritische Studentenausgabe* (KSA).

13. Nietzsche no llega a considerar la circunferencia como objeto puramente pensado.

14. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, tomo II, Pamplona, EUNSA, 1989, pp. 253-265.

15. Cfr. *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, EUNSA, 2ª ed., 1999.

eterno retorno. Con él Nietzsche intenta evitar que a la voluntad de poder se le escape el pasado. De esta manera asegura su crecimiento; pero si el tiempo es circular, el crecimiento debe ir seguido de la decadencia, pues de otra manera no parece posible unir temporalmente las formas más altas de la voluntad de poder con las primitivas.

Sin embargo, sentar esa circularidad completa es sumamente difícil. Aleguemos al respecto, por el momento, las siguientes razones: primera, porque entonces el ascenso y la decadencia de la voluntad de poder se equilibran, y desaparece cualquier forma de optimismo; segunda, porque no es fácil distinguir las formas de la vía ascendente de las de la vía descendente, aunque aparezcan en sentido contrario, contra la tesis nietzscheana de que en un Gran Año no puede haber dos formas iguales. Seguramente es mejor la solución que propone Hegel: la dualidad de culminaciones del proceso dialéctico obliga a su reiteración. El proceso dialéctico descrito en *La ciencia de la lógica* culmina en la Idea absoluta o cuarto momento. Desde esa culminación sólo se puede repetir el proceder dialéctico como filosofía del espíritu, pero si la Idea absoluta es seguida por la alienación; desde ésta, el tiempo adquiere el carácter de elemento que hace posible la dialéctica del espíritu. Esta solución es ajena a la mente de Nietzsche.

La tercera *Consideración intempestiva* está dedicada a *Schopenhauer como educador*. En este escrito Nietzsche intenta superar el pesimismo del voluntarismo de ese autor. Una de las claves de Nietzsche es el individuo encerrado en sí mismo, que al escribir encuentra un gozo mezclado con el sufrimiento. Dedicado a recabar su propia salud, que ha de proporcionarse él mismo, Nietzsche rectificará el planteamiento de Schopenhauer.

La voluntad de poder, es decir, el intento de ponerlo todo por sí mismo, lleva al rechazo de la masificación, surgida del instinto gregario. El ataque al cristianismo se traslada ahora al

socialismo, que identifica con el rebaño. Frente a él, Nietzsche recaba la jerarquía del espíritu: en unos hombres la vida es más alta que en otros; existen seres humanos privilegiados entre los cuales se encuentra él mismo.

La cuarta de las *Consideraciones intempestivas* se publicó en 1876 y se titula *Richard Wagner en Bayreuth*. En 1878 las relaciones de Nietzsche con Wagner entraron en crisis. El había creído en el sentido dionisíaco de la música de Wagner. Pero el *Parsifal* es más bien una forma de música cristiana.

Las enfermedades de Nietzsche fueron progresando hasta el punto de poner fin a su carrera universitaria. En ese mismo año dice que su vida es como la de un anciano. El 2 de mayo de 1879 abandonó la cátedra de la Universidad de Basilea y se dedicó a viajar. Fueron frecuentes sus excursiones a los Alpes, a la Engadina, y dentro de ella a Sils-Maria, un lugar montañoso donde tuvo la gran iluminación del eterno retorno. Para él, ese lugar era sagrado.

En 1880 conoce Italia, y estudia el cristianismo. El primer invierno que pasó fuera de Alemania, en Génova, publicó *El viajero y su sombra*, que es una continuación de otro libro publicado poco antes, titulado *Humano*, *demasiado humano*, un viraje antropológico de su pensamiento netamente crítico. El viajero es el mismo Nietzsche, que recorre Italia y el sur de Francia. Comentando esta obra dice que ya entendía mucho de sombras.

En 1881 pasa también el invierno en Génova y publica *Aurora*. *Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Es el mismo año en que aparece el pensamiento del eterno retorno. En 1882 viaja a Sicilia y a Roma, ciudad a la que considera un conjunto de ruinas. El anticristianismo de Nietzsche se exacerba con el conocimiento de Roma. En esa ciudad conoció a Lou Andreas Salomé, una mujer de origen ruso, extraor-

dinariamente inteligente, de la que se enamoró. El episodio duró desde abril a noviembre, fecha en que ella le rechazó.

Esa mujer describe bien la psicología de Nietzsche. Dice que sus ojos tenían de vez en cuando cierto fulgor, sobre todo en el momento en que comenzaba a conversar. Le brillaban cuando se le ocurrían ideas; otras veces sus ojos no expresaban más que ardor interior. Cuando no chispeaban, los ojos de Nietzsche eran como la noche, un fondo vivo de profundidades inquietantes[16].

Nietzsche era un hombre pulcro, cuidadosamente vestido, con el pelo revuelto y unos grandes bigotes que quizás ocultaban cierta timidez. Andaba un poco inclinado hacia delante, seguramente como medida defensiva para no caerse. Cuando entraba en el comedor de la pensión en que se alojaba saludaba atentamente a los huéspedes.

En el mismo año que *Aurora* publicó *La gaya ciencia*, obra en que aparecen las grandes ideas que se desarrollan en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*, que empezó a escribir en 1883, cuya primera parte se publicó en ese año; unos meses más tarde se publicó la segunda, y en 1884 la tercera. Algo más tarde escribió la cuarta parte, que nadie quiso publicar, y de la que él mismo hizo una edición de 40 ejemplares. Esta parte es la más endeble, y se dedica a una especie de pedagogía dirigida a los grandes hombres fracasados.

En 1886 publicó *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, y reeditó con nuevos prólogos *El nacimiento de la tragedia* y *Humano, demasiado humano*. En 1887 reeditó *Aurora*, *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra* y

16. Esta descripción de Lou Andrea recuerda a Hegel, que sostiene una teoría del ojo entendido como la muerte del ser muerto y, por tanto, como profundo abismo.

editó una obra musical titulada el *Himno a la vida*, con letra de Lou Andreas.

En 1887 publicó la *Genealogía de la moral* y en 1888 *El Crepúsculo de los ídolos*: *cómo se filosofa con el martillo*; *El Anticristo*. *Maldición contra el cristianismo* y *Ecce Homo*: *como se llega a ser lo que se es*. En diciembre escribió *Nietzsche contra Wagner*: *un problema para los amantes de la música*, que es una obra muy breve. El 3 de enero de 1889 tiene lugar su colapso mental en la plaza Carlo Alberto de Turín. Del 3 al 7 de enero escribe cartas, postales y telegramas a sus amigos, donde ya se muestra su demencia. El 8 de enero llegó a Turín Overbeck, uno de sus amigos, para hacerse cargo del enfermo, al que ingresó en Basilea en una clínica psiquiátrica, con el diagnóstico de parálisis progresiva.

El 17 de enero del mismo año su madre le llevó a Jena, donde ingresó en otra clínica. Desde el 3 de mayo de 1890 lo cuidó en su casa. En otoño de ese año su hermana Elisabeth se hizo cargo de él y de sus publicaciones. En 1897 muere la madre, y la hermana se lleva a Nietzsche, junto con su archivo, a Weimar. El 25 de agosto de 1900 muere Nietzsche.

Las obras de Nietzsche fueron en parte manipuladas por su hermana que se hizo cargo de su edición. Afortunadamente se conservan los manuscritos, por lo que en las ediciones críticas se hace una criba que ha permitido precisar lo que es original de Nietzsche. *La voluntad de poder* es una obra editada por su hermana, a la que hay que atribuir la recolección de textos y la estructura del libro. En la edición Colli y Montinari de las *Obras Completas* de Nietzsche se descompone este libro para destacar los pasajes originales y situarlos en su época.

Una de las características literarias de Nietzsche es el uso abundante de sentencias y aforismos. Este rasgo de su filosofía se debe en parte a su modo de escribir: apuntar las ideas

que surgían durante sus paseos, para darles forma o hilvanarlas por la noche. Pero en un estudio detallado hay que distinguir las notas de los libros, sobre todo cuando se trata de *La voluntad de poder*.

La filosofía de Nietzsche es inseparable de su biografía[17]. Aunque Lou Andreas dijera que era mejor la obra que el autor, la verdad es que el hombre vale más que sus obras[18]. Además, en una filosofía extraordinariamente trágica y vitalista como la de Nietzsche no hay más remedio que atender a su autor. Desde luego una obra tiene su propia estructura, y no sería correcto cifrar la comprensión de los libros de Nietzsche en sus avatares vitales. Pero no se explica por qué las escribió si no se atiende a su enfermedad: padecía sufrimientos acumulados, que le hacían la vida sumamente difícil, y despertaron en él la obsesiva intención de sanar. Su canto a la vida fisiológica, corpórea, acompañada de la crítica a cualquier idealismo y a toda norma moral, son propios de un hombre encerrado en sí mismo, que lo fía todo a su instinto de autosalvación.

Nietzsche dice de sí que era un *décadent*, una de las muchas palabras francesas que emplea[19]. Seguramente su conciencia de época y la experiencia de su mala salud le condujeron a esta apreciación. Pero, como ya se ha indicado, las afirmaciones suelen ir seguidas en su pensamiento por negaciones. En efecto, hay muchos pasajes en que afirma que goza de una gran salud interior.

17. Ni siquiera K. Jaspers, que dirige toda su atención a descubrir la filosofía de Nietzsche, puede prescindir de la importancia de su biografía.

18. Por ejemplo, es muy claro en Nietzsche su deseo de amistad personal, lo que contrasta con la separación entre los iguales expresada en *Así habló Zaratustra*.

19. Nietzsche apreciaba mucho a los franceses y despreciaba a los alemanes. Su opinión sobre Shakespeare es también negativa.

La primera aproximación a Nietzsche y a su obra nos muestra un hombre que se encierra en la búsqueda de la salud y considera ajena cualquier cosa extraña a dicho proyecto. Pero, repito, la decadencia que comportaba la enfermedad no afectaba a su instinto primordial, es decir, el de vivir, que él expresa como voluntad de poder[20]. Nietzsche observa también, en la misma época en que escribe *Ecce Homo*, que el valor más importante de la voluntad de poder no es la salud sino el poder mismo. A lo sumo, la salud, lo mismo que el placer, es un síntoma del poder. Éste mira a su propio aumento y, por tanto, no a durar de modo invariado. En resumidas cuentas, el placer es una consecuencia, muy intensa, de la gran salud del superhombre[21].

2. La salud y el sentido de la obra de Nietzsche

La obra de Nietzsche es una exaltación literariamente espléndida de la vida. Pero tal exaltación contrasta netamente con la propia constitución enfermiza de su autor, y se corresponde con su deseo de salud. De acuerdo con esto cabe sostener que el libro más apreciado por Nietzsche es *La gaya ciencia*, que se forjó en una fase de mejoría a la que llama convalecencia.

20. Lou Andreas Salomé, que también conoció a Freud, se dio cuenta de que la obra del psicoanalista está montada sobre un instinto radical, lo que despertó en ella la sospecha de que Freud dependía de Nietzsche. En la biblioteca de Freud hay algunas obras de Nietzsche que al parecer leyó.

21. Es patente que al negar la prevalencia del placer, Nietzsche va más allá de Freud. Al no cifrar el poder en su propia permanencia sino en su aumento, Nietzsche disiente de Darwin. En un planteamiento trágico no cabe placer separado del sufrimiento. Por eso si el superhombre se instalara en su placer, sería infiel a la voluntad de poder, y sucumbiría a la nostalgia.

El agravamiento de la enfermedad marca como dos etapas en la vida de Nietzsche. El Nietzsche joven es distinto del Nietzsche amargado que aparece en sus obras críticas. Al Nietzsche joven le interesaba ser docto. El "segundo Nietzsche" reniega de la erudición: los doctos son gente que admiten demasiados influjos externos. También afirma que forma parte de su moral el respetar sus propios fallos. Es patente que no siempre pensó de la misma manera. Además, achaca sus fallos a su modo de alimentarse. De aquí su interés por una cuestión de la que depende la salvación de la humanidad: el problema de la alimentación[22].

"¿Cómo tienes que alimentarte tú para alcanzar tu máximo de fuerza, de *virtú*, al estilo del renacimiento, exenta de moralina? Mis experiencias en este asunto son las peores posibles"[23]. Se reprocha a sí mismo haber percibido tan tarde la importancia de esa pregunta. Únicamente la completa nulidad de la cultura alemana –su 'idealismo'– explica en cierto modo "por qué en este punto he sido tan retrasado que lindaba en la santidad. Esta 'cultura' desde el principio enseña a perder de vista las *realidades* por andar a la caza de metas completamente problemáticas, denominadas metas 'ideales', por ejemplo, la 'cultura clásica': como si de antemano no fuera una condena unir 'clásico' y 'alemán' en un único concepto –¡imaginemos un ciudadano de Leipzig con cultura clásica!–. De hecho, hasta que he llegado a los años de mi plena madurez he comido siempre mal, impersonalmente, desinteresadamente, altruísticamente, a la salud de los cocineros. Negué muy seriamente mi voluntad de vida a causa de la cocina de Leipzig simultánea a mi primer estudio sobre

22. Como es claro, esto no quiere decir que a Nietzsche le preocupe el problema del hambre en el mundo.

23. *Ecce Homo*, 36.

Schopenhauer"[24]. Es curiosa la afinidad entre la influencia del pesimismo de Schopenhauer y la mala alimentación.

"La finalidad de alimentarse de modo insuficiente y de estropearse el estómago, me parece maravillosamente lograda por la citada cocina"[25]. "¡La sopa antes de la comida (todavía en los libros de cocina venecianos del s. XVI se la denomina *alla tedesca*); las carnes demasiado cocidas, las verduras grasas y harinosas. El espíritu alemán es una indigestión"[26]. La pesadez de la cocina alemana quizá haya agudizado la repugnancia de Nietzsche por el exceso de lecturas serias.

Después arremete contra la dieta inglesa; en cambio, alaba la cocina del Piamonte. Con la alimentación está muy estrechamente ligada la cuestión del lugar y del clima. La influencia del clima sobre el metabolismo, sobre el retraso o aceleración de éste, llega tan lejos que un desacierto en la elección del lugar y del clima no sólo puede alejar a alguien de su tarea, sino incluso imposibilitarla del todo. Insisto: una inercia intestinal, aun muy pequeña, convertida en un mal hábito, basta para hacer de un gran genio algo mediocre, un "alemán".

La primera consecuencia de la actitud de Nietzsche: el aislamiento

Nietzsche abomina de las influencias ajenas, como una consecuencia de su rechazo del otro; rechazo que está agudizado por su difícil asimilación de la comida. En esa misma línea sostiene que uno de sus errores juveniles es haber dado

24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, 36-37.
26. *Ibid.*, 37.

importancia a los libros de otros autores, haber querido aprender de ellos. Destaca su afición a la música: "mi alma es un instrumento de cuerda, conmovida de modo invisible, cantando, temblando en secreto los mil colores de su dicha, con una canción de góndola. ¿Habrá alguien que escuche mi alma?"[27]. A primera vista, si dejarse inundar por la música sugiere una aceptación de una influencia ajena, se evita la inconveniencia diciendo que el alma misma es musical: canta una canción enteramente original que sale de ella. Vivir sería tocar las cuerdas de la propia alma. Con todo, el fervor por la música se atenúa en la medida en que Nietzsche se adentra en la contemplación del eterno retorno.

Por otra parte, Nietzsche sostiene que su instinto de autoconservación, que se expresa de la manera más inequívoca como instinto de autodefensa, no puede implicar una oposición muy fuerte a lo que rechaza, porque ello agotaría sus propias fuerzas. Más bien habría que evitar ver, oír, o dejar que se acerquen las cosas que se consideran enemigas. Pero hay que escatimar el decir no. La razón de esto consiste en que los gastos defensivos, incluso los más pequeños, si se convierten en regla, determinan un empobrecimiento muy grave y completamente superfluo. El rechazar es un gasto, una fuerza derrochada en finalidades negativas. La finalidad constante de defenderse puede llevar a uno a volverse tan débil que ya no pueda defenderse. Sería como convertirse en un erizo.

Hay dos formas de evitar las influencias ajenas: defenderse emparedándonse, y otra que implica menos gasto, a saber, alejarse de todo, de acuerdo con una especie de huida que reduce el gasto al mínimo[28].

27. *Ibid*., 49.

28. La autodefensa "razonable" consiste en reaccionar las menos veces posibles, eludiendo las situaciones y condiciones en que se estaría condicionado a exhibir tanto la propia "libertad", como la propia iniciativa. Cfr. *Ecce Homo*, 50.

Esta actitud reservada contrasta con el enfrentamiento a lo difícil, que según otros textos es buscado por la voluntad de poder. Asimismo, es obvio que las reacciones de Nietzsche casi nunca son razonables, sino enfáticas, insultantes, incluso sofísticas, y muy abundantes, pues aparecen reiteradamente en sus obras, hasta el punto de que puede decirse que Nietzsche es uno de los más agudos hermeneutas de la sospecha, de los que nos ocuparemos más adelante.

La crítica a la condición de lector es también muy fuerte. El docto no hace otra cosa que revolver libros y acaba por perder la capacidad de pensar por cuenta propia. Cuando piensa, responde a estímulos, es decir, en rigor no piensa. "El instinto de autodefensa se ha reblandecido en él; en caso contrario se defendería contra los libros. El docto es un decadente"[29]. Una cerilla apagada sólo da chispa cuando se la roza con fuerza. La cerilla no luce por sí misma. Eso mismo le pasa al erudito.

Nietzsche pretende ser indiferente respecto de aquello con lo que no está de acuerdo. Según esto, los muchos libros de crítica que escribió serían diversiones. En especial, tendría que no tomar en serio al cristianismo, despegarse irónicamente de él. El que es positivamente ateo se desgasta en el rechazo de Dios[30]. Pero la crítica obsesiva al cristianismo muestra claramente que en modo alguno es indiferente a él.

El último capítulo de su autobiografía se titula así: "¿Por qué soy un destino?". Ser un destino, una necesidad, un *fatum*, es completamente distinto de ser un silogismo. También

Salta a la vista que reaccionar ante la influencia ajena es ya dejarse influir por ella. Nietzsche no quiere reaccionar porque ello implica que uno ha sido estimulado. Por lo tanto, más que decir no, lo que conviene es aislarse.

29. *Ecce Homo*, 50.

30. Nietzsche dice de sí mismo que a veces no es más que un bufón. "Wagner es un comediante y yo no hago más que reírme", *Ecce Homo*, 123. La risa se consolida en la autodefensa.

en esta línea Nietzsche se aparta de las ideas, es decir, de la inalterabilidad de las formas. Su argumentación contra el idealismo no está hecha en términos ideales. Por tanto, se trata de una especie de empate entre un instinto que le lleva a despreciar las ideas y la mentalidad deductiva[31], que él intenta superar al entender el *fatum* como necesidad celeste, o poder que no es una deducción, sino que rige sobre el azar, es decir, sobre los dados divinos[32]. En suma, la lógica contrasta con la novedad creativa de la voluntad de poder. La lógica también puede considerarse como un procedimiento mecánico con el que se intenta superar el riesgo de la vida, sin el cual ésta pierde su encanto[33].

Sin embargo, no se debe perder de vista que la crítica de Nietzsche al cristianismo y a la moral es obsesiva. Es claro que así no se consigue una separación completa respecto de estas temáticas. Por eso su crítica conlleva una deformación. Los escritos de Nietzsche están llenos de citas retorcidas de la Biblia. Esto comporta una reacción ante el cristianismo semejante al de la denostada cerilla. Como se ve, su soledad radical no es real –para él mismo no pasa de ser un prejuicio–. Tampoco es verdadero su desprecio por la lectura.

Si se consigue que la autodefensa comporte un mínimo desgaste, se puede emplear la energía interior para llegar a ser lo que se es. Tampoco hay que esforzarse mucho en ello, es decir, emplear una gran tensión, porque la propia verdad cae gota a gota. "Como el destino de esa tarea supera con mucho la medida ordinaria, ningún peligro sería mayor que el en-

31. En la canción al marinero, que pertenece a *Así habló Zaratrusta* y es citada en *Ecce Homo*, 61, lo dice así: "allí donde podéis adivinar odiáis el *deducir*".

32. En rigor, el destino sustituye a la libertad, la cual es considerada, en la línea de la justicia, como una fase del sentimiento de liberación de alguna esclavitud.

33. Recuérdese que la limitación de la lógica fue fuertemente sentida por Descartes.

frentarse cara a cara con ella. El llegar a ser lo que se es presupone no barruntar ni de lejos lo que se es"[34]. En este texto se aprecia el intento nietzscheano de separar la necesidad del automatismo.

Ser lo que se es es un enigma que, comparado con las propias capacidades implica una tarea enorme. Por eso lo que se es irá apareciendo paulatinamente sin esfuerzo. Después de intentar justificar los desaciertos de su vida, Nietzsche afirma que es preciso mantener la superficie de la conciencia libre de cualquiera de los grandes imperativos. Además, "falta en mí todo rasgo enfermizo; yo no he estado enfermo ni siquiera en épocas de grave enfermedad. Tengo derecho, más que ningún otro mortal, a la palabra grandeza"[35]. Nietzsche quiere decir que no ha respondido a la enfermedad en términos de resentimiento, y que ha procurado alcanzar la salud sin prisas y tranquilamente. "En vano se buscará en mí un rasgo de fanatismo. No se podrá demostrar en ningún instante de mi vida una actitud arrogante o patética. El *pathos* de la afectación no corresponde a la grandeza (...). La vida se me ha hecho más ligera que nunca cuando exigió de mí lo más pesado"[36]. Esa ligereza es la tranquilidad propia del no anticipar nada prematuramente, del no desear nada[37].

"Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es el *amor fati*, el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado,

34. *Ecce Homo*, 50.

35. *Ecce Homo*, 53.

36. *Ecce Homo*, 54. "Quien me ha visto durante los 70 días de este otoño, durante los cuales he producido sin interrupción cosas de primera categoría, que ningún hombre volverá a hacer después de mí ni ha hecho antes de mí (...), no habrá percibido en mí rasgo alguno de tensión, antes bien una frescura y una jovialidad exuberantes".

37. Estas declaraciones de Nieztsche recuerdan el placer *katastemático* de Epicuro, contra el que reacciona en otros pasajes. Aquí, como en tantos otros lugares, se aprecia el carácter jánico del dualismo nietzscheano.

ni en el futuro, ni por toda la eternidad"[38]. No se trata de ser un revolucionario o un agitador, sino de un gran destino, que huye de todo gesto extravagante, porque eso sería negar el trabajo del instinto, es decir, de la voluntad de poder[39]. En otros pasajes, Nietzsche juega con la palabra alemana *Notwendigkeit*. Esta palabra está formada por *not* (estar privado, necesitar) y *wende* (viaje, camino), con lo que el *not* se transforma en necesidad. Por eso puede decir que nunca ha estado enfermo; ha transformado el *not* (la enfermedad) en *fatum* (*Ananké*).

La ausencia de esfuerzo, de espectacularidad, se expresa poéticamente con la frase "Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo"[40].

La soledad de Nietzsche es en gran parte una consecuencia de su dedicación exclusiva a escribir libros. Ello le hizo ir perdiendo los muchos amigos que tuvo a lo largo de su vida. Sus amigos más íntimos fueron Rohde y Wagner. Esas amistades se rompieron con el tiempo, con gran dolor de Nietzsche. Los amigos más fieles –Overbeck, Peter Gast– no fueron personalidades relevantes.

El anhelo de Nietzsche por la amistad se extiende a su afán por tener discípulos, que perdió en gran parte al abandonar la enseñanza. En el poema titulado "Las altas cimas", que figura en *Más allá del bien y del mal*, expresa su esperanza de encontrar nuevos amigos.

38. *Ecce Homo*, 54.

39. "Yo soy dinamita, un destino, pero como *fatum*", *Así habló Zaratustra*, nota 103 (ed. de Alianza Editorial). Cuando uno se afana intensamente consigue muy poco; cuando deja que las cosas vayan madurando inconscientemente, se puede llegar a ser lo que se es. Esa entrega al destino, elimina toda responsabilidad.

40. Cfr. *Así habló Zaratustra*, 214.

Insisto en que la dualidad *enfermedad-salud*, aunque no es la más importante, tampoco es secundaria en Nietzsche: "El hombre es el único animal que ríe: el hombre es el único animal que sufre tan intensamente que tiene que haber inventado la risa. El animal más desdichado y melancólico, es, no obstante, el más alegre"[41]. Paralelamente, el propósito de conseguir la salud no debe exagerarse, pues es señal de cobardía: él mismo está libre de ese afán, puesto que esencialmente no está enfermo. Además, la *gran salud* se alcanza con la contemplación del eterno retorno. Así pues, la vida de Nietzsche está claramente determinada por la enfermedad, pero en su obra escrita dicha determinación está sumamente matizada.

3. INTERPRETACIONES MODERNAS DE LA VOLUNTAD

Como ya indiqué en la *Introducción*, para encuadrar convenientemente a Nietzsche conviene exponer, aunque sea brevemente, las diferencias que hay entre la voluntad de poder tal como él la formula y otras posturas voluntaristas modernas.

a) La primera de ellas es la de Descartes[42]. Según este filósofo el alma humana ofrece dos caras: la activa, que es la voluntad, y la pasiva, que es el pensamiento. Sin embargo, la voluntad pasa a ser manifiesta a través del pensamiento, al que activa. La famosa frase "*ego sum res cogitans*" significa, de acuerdo con esta manera de ver, que el *cogitare* depende de la *res*, que para el hombre es la voluntad. En definitiva, lo

41. *La voluntad de poder*, parr. 91.

42. Mi interpretación de Descartes como filósofo voluntarista está propuesta en mi libro *Evidencia y realidad en Descartes*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1996.

que en nosotros hay de parecido a Dios es la voluntad. Con el término *sum* Descartes quiere poner de manifiesto la importancia del yo, de la subjetividad. Gran parte de las objeciones a Descartes versan sobre la cuestión si se alcanza verdaderamente la realidad del yo con su planteamiento.

El contraste de Nietzsche con Descartes se puede expresar así: el pensamiento estaría representado por Apolo y el dinamismo voluntario por Dionisos. En la comprensión directa de la dualidad entre dinamismo voluntario y formas que no son estantes, la primacía corresponde al dinamismo. Y como Descartes admite el carácter fijo de las formas pensadas, se le puede acusar de idealista. Otra diferencia muy neta se refiere al yo, que para Descartes tiene un carácter central; en cambio, según Nietzsche, el yo es una de las muchas posibles formalizaciones dependientes de la voluntad de poder. En este sentido Nietzsche es un pensador inmanentista pero no subjetivista. Conviene añadir que Nietzsche exagera, en cierto modo, la preferencia de Descartes por el análisis.

b) La posición voluntarista de Kant es una intensificación de la cartesiana. Según el pensador de Königsberg el pensamiento es el orden de la posibilidad, y la voluntad, de la realidad. Por eso la realidad del yo –el yo trascendental–, que queda pendiente como problema en la *Crítica de la razón pura*, ha de buscarse como *ratio essendi* voluntaria. Para ascender al orden moral, del que trata la *Crítica de la razón práctica*, hay que entender al *sum* como libertad, es decir, como voluntad autónoma. Para Kant, *sum* equivale a voluntad.

Nietzsche se separa de Kant al criticar la tonalidad intensamente moral de la razón práctica. Más decisivo aún es el contraste entre la orientación sintetizadora de Kant, patente en la *Crítica del juicio*, y el talante analítico de la antropología de Nietzsche. En el último capítulo de este libro me referiré al desenlace extremadamente analítico de la filosofía destructiva de Nietzsche.

c) La filosofía kantiana es radicalizada por Fichte. Este filósofo intenta aunar las críticas kantianas a partir de la actividad del yo. Como en el espíritu humano todo es activo, se puede establecer la tesis "*sum, ergo sum*", que significa que la propuesta kantiana acerca de la voluntad hay que aplicarla a todo el espíritu. Fichte distingue entre el *yo finito*, que se autolimita con el no-yo (que es una representación), y el *yo infinito*, que trasciende toda representación, es decir, que no tiene por límite la representación. Es claro que esta infinitud se refiere a la inteligencia, esto es, que Dios es omnipotente y omnisciente, caracteres que no se pueden decir del hombre.

d) Como crítico del idealismo Schopenhauer retrocede en cierto modo hasta Kant. Considera que el auténtico infinito es la voluntad, que, por tanto, es superior al yo y también al conocimiento. La voluntad tiende a conocerse a sí misma, pero no lo logra más que de una manera ficticia –meramente representativa–, que él llama *reino de Maya*. De esta manera Schopenhauer pone la desgracia en el seno de la voluntad. Al ligar el yo a la representación, lo considera como un derivado de la voluntad absoluta, en el que se concentra el sufrimiento debido a la diferencia de nivel entre voluntad y conocimiento representativo.

El destronamiento del yo propuesto por Schopenhauer es aceptado por Nietzsche, según la distinción entre Dionisos y Apolo. Como ya dice en *El origen de la tragedia*, el yo está ligado al *principium individuationis* y, por tanto, es predominantemente apolíneo. El reino de Maya es calificado como estado onírico. Pero Nietzsche pretende separarse de Schopenhauer al admitir la dualidad entre sufrimiento y placer: si el sufrimiento es infinito, el placer también lo es. Esto implica un curioso abandono de la noción de representación, que es sustituida, ante todo, por la versión simbólica de la música.

Al final de estas comparaciones con otros voluntaristas se comprueba que Nietzsche es un pensador de dualidades. Es

patente que, en cierto modo, Kant y sus sucesores también lo son. Pero en ellos la dualidad comporta una escisión desgraciada, que los postkantianos más grandes intentan superar admitiendo la síntesis de opuestos. Esta solución no es aceptada por Nietzsche porque desemboca en la pretensión de un saber absoluto. Dicha discordancia se nota claramente en la crítica que dirige a Hegel en la segunda *Consideración intempestiva*.

* * *

Este libro está centrado en el estudio de las dualidades nietzscheanas. Hasta aquí he señalado las que llamaré dualidades elementales, que están expuestas, sobre todo, en *Ecce Homo*: las dualidades de *enfermedad-salud* y de *sufrimiento-placer*.

En segundo lugar, la dualidad hermenéutica, que está expuesta en el capítulo III, y que es la más polémica de todas[43]. Me ocupo de los otros hermeneutas de la sospecha buscando una contextualización más estrecha de Nietzsche[44].

La dualidad más importante es la de *Apolo–Dionisos*, la cual aparece ya en *El origen de la tragedia*, en un intento de comprensión de la cultura griega[45]. Dicha dualidad se desa-

43. En rigor, todas las dualidades nietzscheanas son antinómicas, puesto que están formadas por compuestos sin síntesis. Sin embargo, Nietzsche intenta cohonestarlas.

44. Los hermeneutas de la sospecha más importantes son Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud.

45. Las alusiones a Palas Atenea son escasas, en parte debido al escaso aprecio de Nietzsche por Homero, al que contrapone a Arquílico como poeta dionisíaco. En *El origen de la tragedia* la contraposición entre Apolo y Dionisos es paralela a la del ensueño y la embriaguez. Desde el punto de vista filológico, *El origen de la tragedia* es muy discutible.

rrolla posteriormente hasta llegar a la exposición completa que se contiene en *Así habló Zaratrustra*.

También la parte más dura de mi crítica a Nietzsche se centra en la ausencia de dualidades sumamente importantes, que son características tanto de la inteligencia como de la voluntad humana. A mi modo de ver, la distinción de las facultades del espíritu se corresponde con sus distintas intencionalidades: la *intencionalidad de semejanza*, propia del carácter del objeto pensado, y la *intencionalidad de alteridad*, que caracteriza a los actos voluntarios. Otra dualidad sumamente importante es la que media entre operaciones y hábitos, estudiada ya por Aristóteles. A su vez, los hábitos pueden ser adquiridos o innatos. El valor cognoscitivo de los hábitos adquiridos de la inteligencia se cifra, según mi opinión, en los símbolos intelectuales[46], y el de los hábitos de la voluntad en el conocimiento por connaturalidad.

Al final del libro propondré que la cima de la filosofía de Nietzsche está no en el refrendo de la dualidad más importante con la idea de eterno retorno, sino en el intento de profundizar en Apolo y Dionisos por separado. Para justificar mi punto de vista acudiré a textos de *Así habló Zaratrustra* y a algunos fragmentos póstumos[47].

Las dualidades nietzscheanas poseen un claro sentido dialéctico. Las elementales han sido descritas en este capítulo. Aunque están muy relacionadas, no se confunden. Una

46. He tratado de estos temas en el tomo II de mi *Antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona, 2003. Nietzsche emplea la noción de símbolo sobre todo en *El origen de la tragedia*, pero en rigor, más que símbolos emplea metáforas, comparaciones, etc., cuyo valor simbólico no es tan profundo. Para él la clave del símbolo se encuentra en la música, y reside en la connotación. Insistiré en este tema más adelante.

47. La importancia de los fragmentos póstumos de Nietzsche ha sido puesta de relieve por Heidegger. Algunos de los que aquí se tienen en cuenta han sido comentados en el libro de FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Kohlhammer GmbH., Stuttgart, trad. española en Alianza Editorial, Madrid, 1966.

distinción entre ellas estriba en que la dualidad sufrimiento-placer no es superable[48]; en cambio, la salud perfecta es posible.

48. El placer aislado de sufrimiento es imposible porque, según Nietzsche, estaría acompañado de nostalgia.

CAPÍTULO II
LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA

1. INTRODUCCIÓN

La hermenéutica es un método que intenta salvar la distancia entre un documento del pasado y un lector perteneciente a una época posterior. Las diferentes *contextualizaciones epocales* exigen un proceso de aproximación. Si se admite algo así como un intercambio entre ambas contextualizaciones, como hace Heidegger, aparece lo que él llama *círculo hermenéutico*. El texto antiguo perteneciente a otro contexto es iluminado por el contexto del propio lector, y recíprocamente. Pero se insiste sobre todo en que la hermenéutica destaca aspectos de la obra ajena que de otra manera no se pondrían de manifiesto[1]. Como veremos, la llamada hermenéutica de la sospecha extrema esta dualidad y la fuerza.

1. La hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco inteligible, por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por este motivo no es aplicable a la temática de la metafísica ni a las otras partes más profundas de la filosofía.

Hay algunos campos en los que el uso de este método es fecundo. Es el caso de la hermenéutica jurídica. Es patente que el juez tiene que interpretar las pruebas, sobre todo las testificales, pues éstas no suelen concordar, y su distinto contexto reside, sobre todo, en las diferencias de apreciación de cada testigo. También hay que interpretar la ley, porque el acuerdo entre ella y el caso juzgado no suele ser perfecto.

Otro campo propicio a la interpretación es la exégesis bíblica. Asimismo, el arte se presta a la hermenéutica por tratrarse de una actividad humana fuertemente contextualizada.

La importancia del método hermenéutico ha crecido sobre todo a partir de Schleiermacher, un teólogo alemán que escribió en la primera mitad del s. XIX. En lo que respecta al alcance de este método, Schleiermacher sostiene que con él se puede entender al autor leído mejor de lo que éste se entendía a sí mismo[2].

La hermenéutica de la sospecha da un paso adelante. Parte de la presunción siguiente: el hombre no entiende propiamente lo que escribe o lo que dice, porque su pensamiento obedece a un motivo más o menos profundo, y oculto, que sólo el intérprete desvela. De aquí la distinción entre sentido directo e indirecto y la reducción del primero al segundo.

La denominación 'hermenéutica de la sospecha' es utilizada por Paul Ricoeur. Aceptando esa denominación expondré en este capítulo y en los dos siguientes las teorías de cuatro autores del s. XIX que se encuadran claramente en dicho marco. Estos autores son Sören Kierkegaard, Karl Marx, Friedrich Wilhelm Nietzsche y Sigmund Freud.

2. Como es claro, la interpretación cristiana de la Biblia parte de que se trata de un texto inspirado. Por tanto, el alcance que Schleiermacher atribuye a la hermenéutica no es aplicable a la Sagrada Escritura.

Estimo que Kierkegaard se distingue de los otros tres autores por su mayor profundidad, y por ser un escritor cristiano. Lo compararé con Nietzsche en varios pasajes. Una primera discordancia puede centrarse en su distinta apreciación de Sócrates.

Los otros tres hermeneutas de la sospecha son ateos. Los expongo brevemente en este libro para resaltar que el *voluntarismo ateo* no es unívoco: Marx y Nietzsche son antitéticos en más de un aspecto. Los comunistas rusos cayeron en la cuenta de esta discordancia y por ello prohibieron la lectura de Nietzsche en la URSS. En cambio, Nietzsche y Freud son más afines. Algunas consecuencias negativas del talante analítico nietzscheano se observan claramente en el psicoanálisis. Cada uno a su manera, estos autores son testigos de la crisis moral de Europa.

2. SÖREN KIERKEGAARD

Kierkegaard es un doliente pensador danés (1813-55). En su producción literaria aparece extensamente una interpretación de la enfermedad del alma. Tienen un particular interés:

— *O esto o aquello* (1843),

— *El concepto de la angustia* (1844),

— *Etapas de la vida* (1845) y

— *La enfermedad mortal* (1849), la exposición más madura y explícita de todas.

Entre los motivos que llevaron a Kierkegaard a su pesimista visión destaca la influencia de su padre y su condición

de romántico tardío[3]. Su padre, luterano ferviente, pensaba que Dios le debía castigar por los pecados que había cometido en su juventud: una blasfemia y la visita a un prostíbulo. Su progresivo enriquecimiento le convenció de que serían sus hijos quienes pagarían sus culpas. En efecto, tuvo varios hijos de los cuales algunos murieron durante la vida del padre. Sören Kierkegaard no estuvo nunca bien de salud, y consideraba que su propia vida era pecaminosa.

La cultura ambiente es el romanticismo resabiado, caído en un progresivo malestar. La palabra 'malestar' evoca molestia o fastidio: lo que se siente, por ejemplo, cuando uno está griposo o al escuchar un parloteo cargante e inoportuno. Un grado más intenso de malestar sería un dolor sordo o una permanente falta de ajuste con el ambiente. El malestar que sintieron los románticos tardíos es generalizado, atmosférico; incluso este estado de ánimo llega a confundirse desmedidamente con las coordenadas de la situación humana. El malestar generalizado es el mal *du siècle*, el romanticismo agriado y escarmentado; el malestar de la cultura que todavía detecta Freud.

La congoja fuertemente sentida busca una interpretación teórica. El resultado inmediato es que estamos enfermos de arriba abajo. Al seguir esta línea, se llega a fijarse especialmente en la curación, y, por tanto, a apostarlo todo a la terapia. Kierkegaard está de lleno en esta línea. Karl Marx también pretende ser un terapeuta. Por su parte, Nietzsche quiere curar la terrible enfermedad de ser hombre. Años más tarde, Freud toma el relevo.

3. He expuesto a Kiekegaard en otra publicación, enfocándolo como crítico de Hegel. Cfr. *Hegel y el posthegelianismo*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 101-174. Aquí expongo su teoría psicológica resumiendo lo que en aquel lugar escribí.

El esteticismo

Kierkegaard interpreta al hombre como enfermo; la cura es posible y más neta que en los otros románticos, pero la enfermedad es la primera etapa vital.

Algunas de las obras en que se exponen los diversos fenómenos de la vida a partir de la enfermedad fueron publicados con nombres supuestos. Este hecho tiene un interés mayor que el de una mera anécdota: el mal afecta a la subjetividad. A la etapa de la vida completamente enferma Kierkegaard la llama *etapa estética*. Quien la narra es un anónimo, un joven esteta refinado (joven por ser Kierkegaard quien se diagnostica, pero maduro como esteta).

Lo primero a considerar son los síntomas de la enfermedad, sus manifestaciones. Después habrán de averiguarse sus causas. El agente patógeno no es exterior al hombre; por el contrario, está en su interior durante el estadio de la vida en que se encuentra de entrada. Kierkegaard entiende por enfermedad la corrupción del pecado; sin embargo, rebasa la postura luterana, pues alcanza a describir la dinámica humana sometida a la vanidad pecaminosa y a proponer un remedio con mayor audacia que el protestantismo primitivo.

La descripción de la enfermedad es muy hábil, casi irrepetible en otro tono; y ello tanto por el agudo poder de observación de Kierkegaard, como por la finura con la que aprecia los detalles. El procedimiento que sigue en la descripción es, a primera vista, desconcertante, porque utiliza una amplia gama de géneros literarios: refranes, caricaturas, diálogos, discursos parenéticos, ironías constantes. Si atendemos al desorden expositivo y al mismo anonimato llegamos a una conclusión: Kierkegaard quiere decir que el esteta carece de interioridad personal: es el hombre roto por dentro, la vida desasistida de fundamento.

El estadio estético antecede a su curación, que empieza a lograrse en el estadio ético y se consuma en el religioso-teológico-cristiano-. La vida estética es un estadio universal que padecen todos, salvo los cristianos que se han curado después de atravesarlo –la ética no es una estadio terminal–. En el esteticismo hay una concepción peculiar de la vida que es tan sólo un punto de vista. Se trata de una panorámica surgida de una dinámica incoherente, que es general porque todos se instalan en ella, y porque en este estadio la vista se entinta con una determinada coloración. Sólo si se salva este estadio, la vida y la visión de las cosas cambia: se aclara y simplifica. Como no se trata de una enfermedad corporal –sí algunos de sus síntomas–, su curación es una *metanoia*, un cambio espiritual completo y en profundidad[4].

Tipos de esteta

Observando cómo se comporta la gente a partir de una fuerte identificación introspectiva, Kierkegaard encuentra cuatro maneras de vivir, cuatro tipos de sujetos estéticos. Aunque todos son estetas, ni los síntomas ni la capacidad de tomar conciencia de este estadio son iguales en cada tipo de esteta.

El primer tipo es el esteta *cuasi* animal: el hombre tosco que se dedica, dentro de su zafiedad y en el tiempo de que para ello dispone, a pasarlo bien. Es el esteta elemental, más cuantitativo que cualitativo, a la búsqueda de la multiplicación del placer y no de su refinamiento. Aunque parezca ex-

4. Nietzsche utiliza también anónimos para establecer alguna distinción entre lo que escribe en un lugar y un probable cambio de perspectiva suyo que daría lugar a otro enfoque. Pero la connotación subjetivista del anonimato es distinta de la de Kierkegaard, pues para Nietzsche el yo no es una noción central.

traño que el embrutecido sea un esteta, para Kierkegaard lo es. Incluso es la forma más numerosa, casi pululante. El paralelo platónico se encuentra en el libro VI de la *República*: el gran animal, el hombre instintivo. Kierkegaard muestra muy poco aprecio por este tipo de esteta. La razón de su actitud se cifra en que no ve claro que pueda curarse, pues su torpor mental es un impedimento para la terapia en profundidad que Kierkegaard propone; es el tema de la insensibilidad para las cosas del espíritu.

Un segundo tipo de esteta es el negociante. Kierkegaard lo ve en una cierta continuidad con el tipo animalesco: la continuación reside en el embotamiento y la insensibilidad espiritual. Tampoco parece que el negociante sea un existente estético. Kierkegaard lo describe como el hombre que se afana constantemente dando mucha importancia a su hacer y a sus cálculos; anda con prisas de un lado para otro con una ávida planificación que le sume en una vorágine corrosiva. Pasa por la vida limitado por las anteojeras de su activismo, sin ver a derecha ni izquierda ni arriba ni abajo, aplastándolo todo y a punto de ser aplastado. Todo lo suyo es tan importante y respetable que no respeta ninguna otra cosa, y las estropea, porque sólo tiene en cuenta lo que está a un palmo de su nariz. Este hombre, formalmente atenido a la probabilidad, traficador, sigue siendo tan actual como el que consume su tiempo en atiborrarse. El uno sería la forma pasiva y el otro la forma activa. Pasividad y actividad pueden alternarse en un mismo individuo esteta. La descalificación del negociante se encuentra también en Platón, en especial en los libros centrales de *Las Leyes*.

En tercer lugar, obviamente, es esteta el buscador refinado del placer. No el borracho somnoliento, sino el avispado que, como a su modo el negociante, progresa continuamente en una premeditada depuración de elegancia y originalidades, de impresiones nuevas o recombinadas. Su vivir es la exquisitez *in crescendo*. Los paralelismos platónicos son muy

abundantes. Este tipo de esteta es más intenso que los anteriores. Tiene un sentido artístico de sí mismo que le aísla de su hondura interior tan eficazmente como la vulgaridad hedonista y el tráfico: confunde el sentido artístico con sus caracoleos afectivos y su obstinado capricho. Sin embargo, su inquietud característica le adentra a diferencia de los otros dos, en la problemática del estadio estético.

Por último, también algunos pensadores son estetas. La apreciación parece extraña, pero se desprende de la renuncia a la falta de radicalidad y fundamento; en cualquier caso, en Kierkegaard es neta. Es el problema del intelectualismo superficial, sin arraigo humano, atracado de lecturas, atento a la novedad editorial, hinchado, instalado en su humano saber, como en un sillón al que subordina su trato con la verdad. El paralelo platónico es la sofística: humanismo como recetario, avidez de prestigio, claudicación demagógica, esclavitud de la manía de tener razón en el torneo dialogante, discurso impertérrito a fuerza de deslealtad, erística hueca[5].

Características de la vida estética

¿En qué consiste el esteticismo, manifiesto tanto en el gran ajetreado y el borracho como en el intelectual sofista y el Don Juan? A toda esta gente le pasa que vive en falso. La manifestación estética es la falsificación de la vida humana. Aquello que hacen, tanto esa especie de animal obtuso como

5. La descripción de los individuos enfermos de Kierkegaard es distinta de la de Nietzsche, pero coinciden bastante en los tipos. Así, para Nietzsche, el comerciante no es un tipo noble, sino un sucedáneo inadecuado de la antigua nobleza. También descalifica al erudito carente de originalidad, y al gozador grosero. Pero Nietzsche construye dos de sus tipos preferidos, el espíritu libre y el príncipe Vogelfrei, basándose en una valoración muy positiva de la probabilidad, que para Kierkegaard es un rasgo estético. Insistiremos más adelante en esta comparación.

el ejecutivo, el artista de sí mismo, y el profesor solemne, no está sustentado por una razón profunda. Tales individuos se reducen a la actuación, se embarcan en ella con un déficit de asistencia interior.

La temática del esteticismo es lo *superficial*. Lo característico del esteta en todos su tipos es el sin sentido, la incoherencia que remite a un punto de vista desintegrado. El sin sentido consiste en vivir –actuar– instalado en la superficie. Lo que tal intento tiene de paradójico se resuelve en una conflictividad que emerge del ser humano. La instalación en la epidermis de la vida es posible porque se parte de una raíz enferma; al revés, una raíz enferma sólo se manifiesta como superficialidad.

El esteticismo no es una manifestación superficial, sino la superficialidad manifiesta. Superficialidad quiere decir también *frivolidad*. Todos los tipos de estetas viven en un régimen de tráfico, de intercambio, trenzando y destrenzando como en un baile: eso es frivolidad o, con una palabra de mayor alcance, *arbitrariedad*; ausencia de una auténtica razón de ser a qué obedecer. Pero ello no se debe a una ausencia absoluta de raíz, sino a una raíz enferma. El hombre se confunde con lo somero de la vida en cuanto jubilado, cesante, respecto de Dios y de su propio ser personal.

Desde luego el diagnóstico es virulento en extremo, pero sería equivocado atribuirlo al resentimiento. Kierkegaard está dispuesto a adecuarse con la vida ordinaria con tal que esté bien fundada. En la construcción platónica las apariencias son meras apariencias, reflejo débil, fenoménico y opinable de la verdad. Kierkegaard va más allá. Viene a decir que la vida superficial tiene una carga enfática: no es meramente distinta de la verdad por no ser superficial en tanto que falsificación y, por tanto, sin estar limitada a su mínima consistencia, sino que depende de una raíz enferma, es decir, está mal fundada. Kierkegaard vuelve a la vida corriente con más decisión que Platón. Aspira únicamente a borrar el énfasis.

Frivolidad, esto es, apariencia brillante o seriedad de cartón piedra; a Kierkegaard le resulta cómico el subterfugio y lo disuelve con su ironía como con un cáustico. La frivolidad, echando mano de la seriedad, reitera la falsificación: hacer valer lo superficial ratifica una falsía de base.

La apariencia falsificada en sí misma por la añadidura de una pretendida suficiencia, implica un punto de vista aberrante. Dar importancia a lo que no la tiene es la *pedantería*. No solamente es pedante el sofista; sino que todos lo somos en cuanto que incurrimos en hacer autosuficiente lo somero. La niña quinceañera cuando empieza a hacer bobadas esboza como autosuficiente su tontería. Frivolidad-pedantería, como falsificación *in situ*, es un remedo grotesco de los primeros compases dialécticos.

La superficialidad puede llamarse también *inmediación*; el esteta vive en lo inmediato. Kierkegaard sostiene que lo inmediato es estéril para la existencia humana, y que la instalación definitiva en la inmediatez debe ser interpretada como magnificación hedónica. En la terminología actual se usa la palabra "alguedónico", que expresa el placer elevado a la cima.

Es inútil hablar de la joroba de Kierkegaard: lo definitivo de la descripción es la ironía. Se trata de una parodia por debajo de la cual está el descubrimiento. En la búsqueda de la raíz enferma sólo queda el conflicto irresuelto, es decir, la *desesperación*. Kierkegaard es netamente consciente de que el placer no permite satisfacción estable. En este punto es tan temporalista como Nietzsche, y más radical que Freud. La conflictividad constitutiva no es exterior, sino interna al yo mismo, como truncada intimidad, e interior inadecuación.

El estadio estético es pura situación de descontrol. En él no hay piloto que gobierne. La vigencia del principio hedónico es ilusoria. El esteta quiere gozar de la vida en inmediación. El resultado global de este intento es navegar al garete.

Platón decía también que el dominado por las pasiones carece de *kybernétes*.

Kierkegaard añade que el inmediatismo trasluce la angustia. Todo lo que dice el esteta –desesperado– es exacto, a condición de volver su sentido al revés. Aplicar la hermenéutica al esteticismo es el único modo de entender sus síntomas. Pero tal hermenéutica es inseparable de la ironía, pues percatarse de la ridiculez de un esfuerzo fingido conduce a la hilaridad. Hay que entender la ironía de Kierkegaard como un respaldo a la instalación en la síntesis entre la frivolidad y la pedantería.

El esteta no se puede dominar, padece una falta completa de libertad. En su situación no se aprecia ni una brizna de voluntad eficaz respecto de su existir. Kierkegaard procura desvelar el error que alberga la vida estética hasta agotarlo. Conviene someter a atento examen el plano de la vida superficial para desvelarlo del todo, no vaya a ser que sigamos arrastrando su fondo. Por eso Kierkegaard añade nuevas caracterizaciones que vienen a ser el sello de la inmediatez. Como el esteta pierde el autocontrol, se agota en los *estados de ánimo.* El esteta está encerrado en sus estados de ánimo; en él predominan los sentimientos y la imaginación.

Muchas veces, en la teoría y en la práctica se atribuye el papel de guía a los estados de ánimo. Pero si Kierkegaard tiene razón, los estados de ánimo son sólo síntomas, pues ellos mismos son someros y precarios. El estado de ánimo es algo así como un dictamen que emerge de uno mismo respecto de cómo se encuentra en su estar. Algunos psicólogos recalcan el estado revelador del estado de ánimo y lo vinculan a lo que suelen llamar un temperamento o temple. Sin embargo, quizá no se pueda rehabilitar el significado de la mayoría de los estados de ánimo, porque no informan sino de lo inmediato: son obturantes más que reveladores. ¿Por qué me levanto esta mañana viendo las cosas de color de rosa? Y ¿por qué ayer me levanté con un genio espantoso? No lo sé,

pero aún cuando fuera posible saberlo, la averiguación remitiría a otro estado de ánimo, pues el esteta no acierta a salir de alguno sino en tanto que incurre en otro.

El esteta irrumpe en el mundo en tales condiciones que es incapaz de entender lo que no está de acuerdo con su estado de ánimo. Si se levanta alegre por la mañana, todos los demás deben estar también alegres, etc. El estado de ánimo es una especie de bote de pintura en el cual el esteta se encapsula, y así se encuentra a sí mismo, y pretende teñirlo todo.

Una nueva característica: el esteta vive según la máxima de no dejar nada para luego. Como se trata de pasarlo bien, no tiene ningún sentido la dilación: el esteta se instala en el *instante*[6]. Así pues, el presente no se debe en todos los casos a la voluntad, y limitarse a él obedece a la codicia de gozar, que es completamente distinta de la tajante decisión libre. El ahora del puro afán de gozar es una categoría superficial, que no obedece al autocontrol, sino que es simple avidez.

El esteta es asimismo un *espectador* de cuya vida ha desaparecido la posibilidad de comprometerse; no puede comunicar con los demás o ser prójimo para ellos, pues su superficialidad no le permite tratarlos como seres humanos. Efectivamente, si el estado de ánimo colorea las valoraciones, aplicado a las otras personas impide mantener un contacto vivo con ellas. Al "encontrarse" con iniciativas externas, el esteta no puede hacer otra cosa que ratificar su exterioridad distanciándose de ellos, contemplándolos desde su propia covacha anímica. Es un espectador, un amortiguador reflectante; pero si es extraño a los demás, también es extraño a sí mismo, pues sólo coincide consigo de un modo sumamente parcial. A esto llama Kierkegaard *hermetismo egótico*.

6. Señalemos ya la importancia que la noción de *instante* tiene para Nietzsche. Al comparar esta versión con la descripción kierkegaardiana, se advierte que la de Kierkegaard es superior.

El espectáculo de la vida –la vida como espectáculo– es visto sin comprometerse, sin poseer lo visto. Para Aristóteles esto es casi una imposibilidad, una destrucción del operar vital. Para Kierkegaard es un fallo dialéctico, característico del nivel en que aparece sintomáticamente el esteticismo. El esteta es incapaz de *amar.* Sustituye cualquier realidad y, ante todo, a sí mismo; se desposee y no se comunica. No cabe duda de que es el síntoma de una grave enfermedad. A veces se propone como remedio para ella, acusando a Kierkegaard de solipsismo, fomentar un estado de ánimo gregario. Se ve enseguida que esta curación es falaz.

De aquí se desprende otra característica del estadio estético: *la imposibilidad de decidir*. Sucede que en el presente estético se presentan en espectáculo muchas posibilidades. Si opta por una, elimina las otras. Ésta es la pequeña tragedia de la vida del esteta y una señal de que, a fin de cuentas, vive de prestado, dilapidando oportunidades por la angostura del presente estético. El esteta vive de espaldas a la eternidad.

Kiekegaard distingue el presente histórico del instante libre y de lo improrrogable de ciertas decisiones como la terapéutica. Él mismo sabía que había en él mucho de esteta sofisticado, y que esta dimensión de su ser le había llevado a confundir el autocontrol con la habilidad, sobre todo en sus catastróficas relaciones con Regina Olsen. El presente humano no contiene la plenitud del significado eterno. Por eso, concentrarse en él es disiparse. A Kierkegaard le costó aceptar tal insuficiencia; sufrió al descubrirla, e intentó esquivarla por medio de una acumulación en presente de su gran riqueza humana. Por eso su advertencia de que el esteta dilapida tiene una dramática confirmación autobiográfica. De aquí también la índole de su hermenéutica, que cabe llamar sintomatología del des-vivir, de la perdición, del intervalo abierto por el desacuerdo con lo eterno.

En un estado de ánimo placentero, y encontrándose uno en posesión de sus facultades, son tantas las cosas que se pue-

den hacer, la bandada de posibilidades es tan grande, que el esteta terminará por no hacer nada. La ausencia de libertad tiene esta otra cara: la *indecisión*. No es una simple vacilación, no saber qué hacer por sopesar motivos que exigen deliberación: el esteta está tan desvinculado que para él explotar una posibilidad es sacrificar otras sin motivo alguno. La indecisión es el desbordamiento de una pobreza muy aguda por una riqueza inaprensible[7].

El esteta quiere gozar y no está dispuesto a renunciar a nada. De aquí resulta que se incapacita para el goce. Kierkegaard se da cuenta de que el esteta está metido en un lío inextricable, enmarañado en su estrechez de miras. Quiere serlo todo sin perder libertad y sucumbe a las posibilidades porque no las aferra. La *desintegración* de la posibilidad de ser abre las últimas características de la vida estética, sus síntomas más seguros, que son señalados con un grito de alerta por Kierkegaard: sólo para Dios todo es posible. El telón de la vida estética es el *tedio*. Si el esteta es suficientemente lúcido, llega a darse cuenta del aburrimiento que rezuma su desvivirse. La imposibilidad de vincularse y la indecisión tienen como lado amargo un incontenible bostezo[8].

7. Nietzsche, que tanto aprecia las posibilidades, tiene que recurrir a lo aleatorio para controlarlas. Este recurso también es apuntado por Kierkegaard, como veremos enseguida.

8. El tema del aburrimiento ha sido tratado por otros grandes autores, por ejemplo, Pascal. Tomás de Aquino lo estudia con una intención moral directa. Se trata de la *acidia*. Medievales significativos del s. XIV cedieron a esta enfermedad del espíritu. En el fondo, el pesimismo de Schopenhauer está motivado por un aburrimiento insuperable. La apelación a la arbitrariedad con intención de divertirse es bastante clara en Nietzsche.

Lucha estética contra el aburrimiento

El asunto se ha puesto un poco viscoso; el tedio no es un mero estado de ánimo. La vida superficial no puede librarse de él; sin embargo, Kierkegaard es honrado con el esteta –con una parte de sí mismo–, y le da todavía una oportunidad. Con otras palabras, el aburrimiento va a servir como piedra de toque para los resortes dinámicos del esteta, que han de emplearse enteros en conjurarlo. Es evidente que todos los hombres son aburridos, que todos están aburridos y que lo que hacen es aburrido. La solución estética del aburrimiento es la *diversión*. Divertirse es verterse de diversas maneras según las posibilidades de la vida, su aprovechamiento rotativo; si no podemos concentrar las posibilidades en presente, variemos con ellas. El tercer tipo de esteta se enfrenta temáticamente con el tedio de la vida.

La necesidad de divertirse es una comprobación de la inmensidad del aburrimiento, pero tal vez resulte que divirtiéndose el esteta se libre de él. Este es el objetivo al que obedece el sistema de la "rotación de cultivos", que es la forma sabia de cultivar la tierra, no cambiando de terreno, sino los métodos de cultivo y las semillas. La forma más aguda de diversión es la *arbitrariedad*.

Asumir la arbitrariedad como proyecto equivale a vivir de manera incalculable, sin estabilidad, en la pura situación de apuesta, ser imprevisible, hacer sin sujetarse a plan: "salir por peteneras" en terminología castiza. Esa especie de revulsivo, de agitado trastocamiento, parece abrir paso a la pura sorpresa, y ahuyentar el tedio.

Lo característico de la vida superficial es la pérdida de autocontrol; la arbitrariedad viene a hacer de ello una virtud. Si uno ha perdido completamente una base firme para vivir, no tiene otra perspectiva que hacerlo todo de una manera completamente caprichosa, sin ajustarse a ningún orden, sien-

do infiel a todo, desarticulando el tiempo. Es una parodia tremenda del carácter báquico del proceso dialéctico y, seguramente, una de las claves de la voluntad de poder nietzscheana.

Así pues, la arbitrariedad no es sólo una broma o una payasada de Kierkegaard; consiste en vivir un instante y otro en absoluta desconexión entre sí por carencia de fundamento. Es el vivir sin trama interior, haciendo lo que a uno le venga en gana con el objetivo de pisotear cualquier razón objetiva; funcionar a través de la ocurrencia del momento buscando lo anormal. Desde el punto de vista de la sociedad, la arbitrariedad es la *extravagancia*. Desde luego, no todo es arbitrario –tampoco Kierkegaard dice que lo sea–. La arbitrariedad es tan solo el recurso extremo para evitar el aburrimiento estético.

Al tomar la vida como si se tratara de una apuesta a ciegas, la arbitrariedad termina por astillar la unidad de la existencia: la búsqueda de constelaciones inéditas, un culto a la originalidad barata, el vicio de la levedad mental[9]. El esteta está loco porque proyecta su vida sin plan, lo que es un contrasentido o una macabra fabulación. Kierkegaard, repito, es suficientemente honrado con el esteta, le deja ensayar, no le despacha enseguida. El esteta puede llegar incluso a percibir que la arbitrariedad no es ninguna solución. Puede llegar a saber que la inmediación no se cura con la inmediación, pero no sabe por qué.

Kierkegaard llama *exposición extática* a la constatación estética de que no hay salida; en resumen, "hagas esto o lo otro o no hagas ninguna de las dos cosas, en todo caso, mal". La arbitrariedad no escapa al balance del malestar. A la raíz

9. La caprichosa combinatoria teratológica en que se ha transformado un cierto sector de la cultura es una comprobación del diagnóstico de Kierkegaard. Incluso hay científicos que dicen creer que del azar resulta alguna organización. No parecen advertir que lo que llaman azar es una anemia de fundamentación.

cuya sintomatología ha descrito como vida estética Kierkegaard la llama *desesperación*, y la estudia con el significativo título *La enfermedad mortal*. Es claro que Kierkegaard lleva a cabo una peculiar hermenéutica de la sospecha que tiene el mérito de no aplicarse a la entera vida humana, sino a una de sus fases.

La angustia como síntoma

La angustia es otra de las sombrías observaciones de Kierkegaard. Como hemos dicho, el intento de superar el aburrimiento lleva a la arbitrariedad. Pero el salto de esto a lo otro queda anulado cuando se advierte que tanto esto y lo otro como los dos juntos no lleva a nada. Esta nulidad se tiene que notar. No es posible que cualquier alternativa sea igual a otra sin que reste un sobresalto: la *angustia*. La angustia es observable, incluso con detalles o rasgos tan pequeños que se precisa una observación muy fina para que no pasen inadvertidos.

Kierkegaard se ocupa de estos síntomas con una sutileza penetrante, superior a la de los psicoanalistas. Entre ellos se encuentran los chismes, la divagatoria, contar historias fragmentarias, la charlatanería del correveidile, el comadreo, hablar de nimiedades, o murmurar del prójimo, la cháchara aturdida y nerviosa. Sin la angustia la vana utilización del lenguaje no tendría lugar.

Otro síntoma es la histeria como forma de conducta con la cual alguien quiere llamar la atención desmesuradamente, hacerse valer a través de una inadecuada mostración de cualidades minusvalorantes. Lo estúpido de tal autoengaño mostrado al entorno social manifiesta un desarreglo interno, cierta

perplejidad y falta de recursos, desnaturalización pragmática del significado[10].

Una modalidad histérica es la debilidad, la languidez. Otra es la de los movimientos inútiles, como los de las *go-go-girls*, desarticuladas agitaciones tan inexpresivas como la parálisis adusta de un rostro o la vacuidad de un arte demasiado compuesto. Hay en estos síntomas, lo mismo que en el parloteo, una corrupción del lenguaje del gesto, que Kierkegaard llama pérdida psicológica y corpórea de la libertad. Así se formula un diagnóstico penetrante de la angustia que es preferible a la interpretación psicoanalítica de los síntomas conflictivos en función de lo que llaman el principio del placer.

La descripción de los síntomas es despiadada hasta tal punto que encierra una crítica a la propia actitud burlona. Uno de los méritos que se apuntan a Freud es una teoría sobre el chiste. La explicación freudiana es vagamente economicista. El chiste es una cuestión de mínimo esfuerzo, de encauzamiento fácil de la pulsión, esquivando el principio de realidad. Mejor es la versión de Bergson, para quien la risa es un castigo social a la mecanización de la vida. Según Nietzsche la risa se desencadena al ser reducido el actor a una situación congelada por el espectador. La burla se une a la reacción asesina por parte del artista[11]. Recuérdese la mirada medusea de Sartre.

Para Plessner (un antropólogo fenomenológico que ha estudiado la risa y el llanto con unas descripciones que recuerdan a Kierkegaard), estos fenómenos son una pérdida de la libertad en orden a la manifestación. Cuando alguien no es capaz de expresarse con plenitud inteligible, tiene que endo-

10. Nietzsche trata de estos temas al considerar la figura de Ariadna, cuya actitud histérico-implorante es fruto de su astucia.

11. Nietzsche sostiene también que si un dios se erigiera en dios único, a los otros dioses les daría un ataque de risa.

sar el conato expresivo al cuerpo, que lo hace de manera convulsiva por deficiencia para el encargo recibido. Los modos elementales de la inarticulación inexpresiva son la risa y el sollozo, por eso se habla de un ataque de risa –me muero de risa– y de crisis de llanto.

La desesperación

La desesperación es la espontaneidad enferma que genera los síntomas de la vida superficial. Se desencadena, en primer término, por la aparición de la muerte inevitable: uno se da cuenta de que es mortal. Sin embargo, Kierkegaard sostiene que ésta no es la verdadera desesperación; en todo caso, la muerte sería desesperante para el esteta, de acuerdo con el lema "comamos y bebamos que mañana moriremos". Pero si el esteta se da cuenta de que está aburrido, notará también que la desesperación habita en otro plano.

Kierkegaard va al fondo: la desesperación consiste justamente en no poderse morir. Este dictamen no es rebuscado si se repara en que la desesperación se da ya en esta vida. Con esto se responde por adelantado al pretendido descubrimiento de Freud, a saber, que existe un impulso de muerte, *tanático*. Este "impulso" es estético, no mira a la radicalidad de la enfermedad. La desesperación está más allá de los contrarios muerte-vida, pues es una desgracia que la muerte no resuelve y que ha de curarse en esta vida: una desoladora prueba de la inmortalidad[12].

12. El siguiente pasaje es claro: "en suma, el hecho de estar mortalmente enfermo es no poder morir: no es que falte la esperanza de vivir, lo que falta es la muerte como última esperanza. Cuando la muerte es el peligro supremo se espera en la vida; cuando se descubre un peligro más terrible aún, se espera la muerte. Y cuando el peligro se ha hecho tan grande que la muerte llega a ser esperanza, la desesperación es el desesperar de no poder ni siquiera morir", *La enfermedad mortal*,

La tendencia a morir es un intento de resolver la desesperación a la manera estética, es decir, colocándola en el plano de la diversión[13]. Pero el aburrimiento alude al fracaso de la diversión. La índole estética del suicidio lo alinea con el capricho; es movido por la curiosidad. En el fracaso no se está de acuerdo consigo mismo. Pero el suicidio no es ninguna solución de ese desacuerdo, cuyo núcleo está más abajo: en el plano del yo. La problematicidad estriba en la forma misma del vivir estético, que no se alcanza a cambiar con las contorsiones de la diversión. Hay que quedarse ahí, aguantándose a sí mismo en los términos del fracaso. Desentenderse del problema de sí mismo es una pirueta demasiado fácil. El problema tiene que ser examinado detenidamente: sólo entonces la desesperación toma cuerpo y cabe poder curarla.

No hay que desprenderse demasiado pronto de la desesperación, porque tal desprendimiento no existe y ni siquiera toma conciencia del problema. Al sostener que la desesperación es el problema de no morirse, Kierkegaard agudiza la dificultad en grado sumo.

Los diversos grados de desesperación son los grados de su concienciación[14]. Voy a enunciarlos ahora de un modo su-

Obras completas de Sören Kierkegaard, vol. XVI, p. 176, ed. francesa L´Orante, Paris 1971. Kierkegaard ha entendido con profundidad la apuesta de Pascal.

13. En algunos pasajes de Nietzsche hay una cierta justificación del suicidio, casi como una forma de eutanasia. Pero, en rigor, si se admite el eterno retorno, el suicidio es una solución insignificante.

14. La vida estética como sintomatología es el proceder dialéctico como fracaso o falsificación del conato de ser. En su raíz enferma el esteticismo es rematadamente dialéctico. Aquí reaparece la burla de Kierkegaard, como se ve en el pasaje inicial de la Primera Sección de *La enfermedad mortal*: "el hombre es espíritu, pero ¿qué es el espíritu? Es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona a ella misma, o sea, la propiedad que tiene la relación de relacionarse consigo; el yo no es la relación sin el hecho de que la relación se relaciona consigo misma. El hombre es una síntesis de finito e infinito, de lo temporal y de lo eterno, de libertad y necesidad, en suma, una síntesis. Una síntesis es una

mario. En el apartado siguiente los caracterizaré según posturas humanas posibles.

a) La *desesperación inconsciente* (no tener conciencia de ser un yo).

b) La *desesperación consciente*, que se divide, a su vez, en dos: la desesperación consciente *débil* y la desesperación consciente correctamente entendida o *fuerte*; la primera tiene tres modalidades: en primer lugar, querer ser otro; en segundo

relación entre dos cosas. Así considerado el hombre no es todavía un yo. Una relación tal que se relaciona con ella misma, un yo, debe, o haberse puesto ella misma, o haber sido puesta por otra cosa".

"Si la relación que se relaciona con ella misma ha sido puesta por otra cosa, la relación es ciertamente un tercero, pero esta relación, este tercero, no deja de ser una relación que se relaciona con lo que ha puesto toda la relación".

"El yo del hombre es una relación puesta por derivación, que se relaciona con ella misma, y relacionándose con ella misma se relaciona con otra cosa. De aquí que puedan producirse dos formas de desesperación propiamente dicha. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo sólo cabría una forma, aquélla en que no se quiere ser sí mismo, o en que se quiere desprenderse de sí mismo; pero no sería posible la desesperación en que se quiere ser sí mismo. Esta última, en efecto, (...) expresa que el yo no puede alcanzar por sí mismo el equilibrio y el reposo y permanecer en él, sino que únicamente puede, al relacionarse consigo, relacionarse con lo que ha puesto toda la relación. La desesperación informa de la inadecuación en el seno de la relación que se relaciona con ella misma, que ha sido puesta por otra cosa; de manera que la inadecuación de la relación considerada en ella misma tiene a la vez una repercusión infinita en la relación con el poder que la ha puesto", *Op. cit*, pp. 171-172.

La burla está sobre todo en tres observaciones: primera, la descalificación de la síntesis para ser un yo. Es lo que desarrolla la primera sección *C. A.* (186-199); la segunda, es la descalificación del equilibrio de la positividad del yo aislado; la tercera, es el juego entre las dos formas de desesperación propiamente dichas. En efecto, para Kierkegaard, de un lado toda desesperación se resuelve en aquélla en que se quiere ser sí mismo. Un hombre, presa de la desesperación, quiere desesperadamente ser él mismo. Por eso no puede desligarse de sí mismo. Pero el yo que él quiere ser en su desesperación es un yo que él no es (...). En efecto, quiere desligar su yo del "poder que lo ha puesto" (p. 178). Estas observaciones se basan en una precisa apreciación de la dignidad del hombre: "tener un yo, ser un yo, es la suprema, la infinita concesión hecha al hombre; pero al mismo tiempo la exigencia de la eternidad sobre él" (p. 179). Esta exigencia implica el deber de ser un yo adecuadamente. El activismo inmanente de Nietzsche rechaza este deber de la manera más radical: el yo es una noción secundaria, y por ende, suprimible.

lugar, no querer ser nadie; en tercer lugar no querer ser uno mismo.

El grado de concienciación consciente fuerte es el descubrimiento del fondo de la desesperación. Como este descubrimiento es existencial, es también la identificación del yo con la desesperación: querer ser yo desesperadamente. Esta identificación puede ser concienciada, en primer lugar, según lo que Kierkegaard llama *resignación*, que es el estado desesperado pasivo; y en segundo lugar, como *obstinación desafiante*, la forma activa en que se revela por completo.

Cuando hemos penetrado del todo en la profundidad de la desesperación, debemos intentar perentoriamente la cura. Kierkegaard no excluye que la terapia sea posible en los grados más someros, pero, en cualquier caso, la cura exige a Dios. Por eso define el pecado así: estando en Dios y encontrándose en estado de desesperación no querer ser sí mismo o quererlo ser. Lo contrario de la desesperación es la fe; la fe consiste en que el yo, siendo él mismo o ya queriéndolo ser, se hace trasparente y se funda en Dios. Dicha trasparencia requiere la omnipotencia, para la cual todo es posible.

La conciencia desesperada es errónea. Tal error es existencial, pues se refiere al yo. Por eso, no querer ser sí mismo o quererlo ser desesperadamente se intercambian. En rigor, querer ser un yo en desesperación no es querer ser el yo que verdaderamente soy. El aumento de la conciencia desesperada no es el aumento de su adecuación, sino un mayor alejamiento de ella. Conciencia desesperada es tomarme a mí mismo por lo que no soy. Al identificarse con la desesperación, el error llega a su colmo.

La enfermedad de muerte es mucho más grave que la idea de alienación: el hombre no puede curarla con sus propias fuerzas. Esta impotencia radical puede dar lugar al escándalo: soy capaz de ser cualquier cosa menos de ser un yo por mí mismo. En efecto, al no ser propia la posibilidad de cura-

ción, se tiende a declararla imposible. Desde aquí la desesperación lleva a renunciar positivamente al cristianismo, declarándolo falso.

La percepción del fondo del estadio estético no es una descalificación de la vida corriente, sino del énfasis puesto en lo superficial. Tal énfasis obedece a una raíz dinámica. Pero si tal raíz se arranca, se logra la modestia, la sencillez, con la cual la vida corriente se normaliza. Lo superficial es la descolocación de la seriedad; a esto obedece la ironía de Kierkegaard[15].

Posible caracterización científica de los grados de conciencia desesperada.

1. La *desesperación inconsciente* sería el vivir automatizado que consiste únicamente en *conducirse*. Es el hombre sin interioridad, que se limita a orbitar en el acontecer, el proceso cosa-hombre que sólo es entendido por un observador exterior. Es, en suma, la exclusión de la subjetividad.

Este ser humano ficticio, resultado de una extrapolación del positivismo cientificista, es el objeto de la llamada *psicología conductista*. Kierkegaard da razón del tópico interpretándolo como desesperación inconsciente. La interpretación apunta a que la ausencia de esperanza deja un rastro de desesperación.

15. La temática desesperada de Kierkegaard tiene algún paralelo en otros pensadores. Me limitaré a indicar dos. En primer lugar, el *deficere* de la voluntad en Tomás de Aquino. En segundo lugar, lo que algunos existencialistas llaman el *absurdo*. El absurdo es la renuncia a toda solución establecida nocionalmente como inexistencia de solución. Tal renuncia obedece a motivos sentimentales, por lo que desde Kierkegaard ha de declararse netamente estética.

Desde luego, si el conductista no es un cínico, realiza él mismo el tipo: en cuanto científico piensa en tercera persona, como dicen algunos existencialistas[16]. El *behaviorismo* es la obturación de cualquier camino abierto a la alegría genuina, la aporética a la libertad y el cierre de cualquier expansión futura. Obturación y cierre no son simples omisiones, sino desesperación. Lo penetrante de la mirada de Kierkegaard es aquí su radicalismo. El factor que aduce es psicomoral.

2. El primer tipo de *desesperación débilmente entendida* se define como querer ser otro. Es el descontento relativo a ser uno mismo, que cifra la solución en una transformación o emigración a otro del que "se" es. Se desespera de uno mismo como de una concreción inútil y acongojante. La ceguera consiste no en percatarse de que, al igual que el suicidio, la emigración a otro no resuelve ningún problema profundo[17].

El fracasado puede pensar que hacerse otro es alcanzar el éxito: o César o nada. Pero la diferencia entre los hombres que tienen éxito y los que no lo alcanzan no es radical. Sostener lo contrario es la insanable cortedad del *pragmatismo*. Los que sostienen la moral del éxito no se dan cuenta de que el éxito social sucumbe ante cualquier eventualidad. En definitiva, querer ser otro es una pretensión impertinente y veleidosa, porque tal otro no es enfocado como un verdadero yo.

3. El segundo tipo de concienciación débil es el no querer ser un yo, es decir, el no querer ser nadie. El que no quiere ser yo alguno pretende reducir su ser a lo que podríamos llamar sus papeles, esto es, agotarse en la funcionalidad social.

16. La vecindad de esta postura con el estructuralismo es bastante clara.

17. En la tradición occidental, Platón apeló a la transmigración como paliativo al castigo debido a la culpa moral, de la que es tan consciente. En el contexto de su interpretación organicista de la sociedad, los individuos se identifican con partes del cuerpo social; por lo que solamente los que realizan la vida espiritual pueden alcanzar un estatuto definitivo en la eternidad. Ahora bien, si la culpa moral es tan profunda como dice Platón, la metempsicosis no la resuelve.

Se trata del viejo tópico del teatro del mundo. Kierkegaard desenmascara la desesperación de la que quiere olvidarse renunciando a su yo, y aceptando ser hombre en situación de engolamiento social, o intentando adquirir peso real con sus *roles*, pues los papeles sociales son invención ajena. Y es insensato querer ser a base de lo prefabricado.

Kierkegaard reconviene éticamente al esteta: quien se agota en sus acciones frente a los demás, en los tipos que se llevan o en la diversidad de papeles sociales, está inhibido en lo que se refiere a su verdad. Cuando se despoje de su máscara tal vez resulte, y sería espantoso que debajo hubiera un vacío completo[18].

Estas observaciones son suficientes para notar que la pretensión de la psicología social de definir por entero al hombre es vana. Para preparar las funciones que han de desarrollar los individuos se confeccionan abundantes pruebas y mediciones de las distintas aptitudes o habilidades[19].

Es claro que según esta teoría quien no pueda desempeñar ningún papel sería un inútil completo: no sería nadie. La jubilación es la situación definitiva a la que queda reducido el hombre cuando se entiende a sí mismo en función de sus roles, y los pierde. Pero si no vale el que *ya no*, tampoco vale el que *todavía no.* Es la interpretación impersonal del no nacido.

18. "Alimentando este tipo de desesperación, un hombre puede muy bien, incluso es la mejor manera, vivir en lo temporal, ser hombre en apariencia, gozar de estima y consideración, trabajar en todos los campos de la actividad práctica (...), éstos explotan sus habilidades, amasan dinero, calculan hábilmente (...), pero no son ellos mismos; espiritualmente no tienen yo". *Op. cit*, p. 192. "Hayas ganado o perdido, todo está perdido para tí: la eternidad no te conoce, o, cosa más terrible aún, te conoce como eres conocido". *Ibid.*, p. 196.

19. Kierkegaard rechaza la probabilidad, en cuyo seno lo posible encuentra un sitio reducido, de modo que se cree disponer de él. Sólo para Dios todo es posible. Cfr. *Ibid.*, pp. 118 ss.

4. Como desenlace de los modos anteriores, se puede desesperar en la forma simple de no querer ser uno mismo. Se trata de una manera pasiva de enfrentarse con el problema de uno mismo: uno no quiere ser un quién, porque no *puede* hacerse cargo del problema, ni siquiera asumir ser de algún modo. Kierkegaard alude al fracasado sin ancla alguna; el hombre que se ha hecho opaco a sí mismo de modo que ni siquiera se reconoce en lo que le constituye parcialmente. Es el *agnosticismo*: descubrir la raíz desesperada de la vida superficial y zanjar sin más la cuestión: es imposible querer ser sí mismo. Lo infinito, la posibilidad, lo eterno, están fuera de mi alcance. El agnosticismo es un estrechamiento en que, por no caber Dios, tampoco cabe el yo. Soy un ente casual que no puede dar razón de sí mismo[20].

5. Cabe todavía ser consciente de que estoy solo ante la desesperación, porque la enfermedad atañe a la condición humana. Así, la desesperación aparece como un recurso para ser yo. Es la toma de conciencia del yo como síntesis independiente. Dicha conciencia puede ser pasiva o activa. La primera consiste en restablecer la postura del espectador –característica del esteticismo tomado como síntoma– en el nivel profundo: es la autocontemplación del propio dolor según la introspección cerrada en sí misma, asistir al espectáculo de la propia desgracia dándose cuenta de que es la de todos, lo cual aumenta la soledad.

En la fase activa el esteta deja de examinarse, pues ya sabe que está completamente desesperado, y pasa al ataque: se aferra a la desesperación –confunde a su yo con ella– y la

20. En cierto modo, Kierkegaard ha previsto el nihilismo de Nietzsche: no poder querer ser delante de Dios. Para Freud el "yo" es la finitud del intento fracasado de encauzar un impulso ciego que choca continuamente con el mundo constituido por finitudes. El "yo" es una pieza de un juego mecánico. Hay una carta de Freud a María Bonaparte fechada en 1927 que es un testimonio claro. Reconociéndose como escueta finitud, Freud se extingue obviamente, como si la eternidad permitiera al yo desaparecer por el escotillón.

esgrime frente a la eternidad. Sin la desesperación no soy nadie. Esto, dice Kierkegaard, es locura diabólica.

En este nivel, el yo desesperado cree que se concentra devolviendo el golpe o transformando en desafío su propia desgracia. Así se cristaliza en una lucha absurda. Si la eternidad acudiera en su auxilio, lo aniquilaría al dejarle sin su rebelión. De manera que el desesperado se mantiene obstinadamente ante el absoluto. Obstinarse es justificarse a sí mismo como revolucionario. El rebelde obstinado adquiere su yo en la lucha.

Kierkegaard concluye: o el esteta da ahora el salto, o está perdido; es incurable. Pero el salto, cuando la desesperación ha comparecido del todo, es convertirse. No cabe compromiso: la esperanza –la fe fiducial– ha de vencer la desesperación entera. La tarea es ahora tratar de ser persona viviendo con entera sencillez nuclear desde Dios. Kierkegaard es la versión heroica del existir como deber.

La curación pasa, a su vez, por dos estadios: el *ético* y el *religioso*. El primero es algo así como un cambio de acento, con el cual se quita importancia o énfasis a la vida corriente, a la que se aporta una energía profunda sin diluir al yo en ella. Como el esteticismo es la descomposición, para vencerlo hay que integrarse por dentro, acudiendo a la vida corriente de manera que la vida interior no se desvanezca, sino que se conserve e imponga. La ética para Kierkegaard es actitud apasionada ante la vida, aportada por la persona que no se deja aprehender por la pluralidad de las cosas. De este modo la persona deja de ser una máscara. La solución ética de Kierkegaard es bastante obvia: consiste en graduar el dinamismo radical[21].

21. La ironía de Kierkegaard no se detiene ni siquiera ante la ética, pues es posible intentar vivir la ética de un modo engolado, como hace el asesor Guillermo, uno de sus personajes, que resulta muy fastidioso. No es correcto instalarse cómodamente en la ética.

Ahora bien, el estadio ético no es el supremo, y entra en crisis. Se trata de una crisis de maduración de extremosa dificultad. La conquista ética de la madurez personal prepara un nuevo estadio que la trasciende. Así pues, el estadio *religioso* sobrepasa la medida humana. Seguramente Kierkegaard quiere decir (por ejemplo, en *Temor y temblor* al analizar la figura de Abraham) lo siguiente: el hombre debe aprestar, sí, toda su energía; pero entonces se encuentra con la iniciativa de Dios. El encuentro de las dos iniciativas es extraordinariamente complejo y desconcertante para el hombre, casi una paralización de la intensidad ética ante la infinita superioridad de la iniciativa creadora y redentora[22]. Pero, en rigor, el tratamiento terapéutico radical pertenece a Dios, supremo médico.

Hay que preguntar, sin embargo, por la conservación de la iniciativa humana en orden a la divina. Sin entrar a fondo en el problema, que compete a la teología de la gracia divina, cabe decir que para Kierkegaard las dos iniciativas se conjugan en el modo de *humildad* humana (sin la cual sería repuesta la pedantería estética), y en la capacidad de *ser misericordioso*.

Por otro lado, la crítica de Kierkegaard a las profesiones humanas puede dar lugar a conclusiones erróneas. En rigor, esa crítica va dirigida al modo estético de vivirlas, pero éste no es inevitable puesto que éticamente se puede corregir; y, sobre todo, no es tan general como aparece en la exposición kierkegaardiana. En definitiva, el enfoque del gran danés es demasiado pesimista; desconoce la unidad de vida, que si

22. Sartre, por ejemplo, incurre en desconcierto ético ante la obediencia de Abraham al mandato divino de sacrificar a su hijo. No cae en la cuenta de su sentido profético. Ni siquiera se da cuenta de la esperanza de Abraham en la que la vida de su hijo nunca dejaría de ser un don divino.

bien es un proyecto y una tarea para toda la vida, se puede enfocar con optimismo ya en la juventud[23].

23. Estas caracterizaciones ponen de relieve que la hermenéutica de Kierkegaard es de mayor alcance que la de Nietzsche, pues versan sobre posiciones teóricas que son incluso posteriores a su propia hermenéutica. En cambio, de la hermenéutica de Nietzsche se pueden extraer algunas peculiaridades arbitrarias o parciales de protagonistas humanos.

En lo que respecta a la vida *post mortem*, la solución de Nietzsche estriba en la reiteración que comporta el eterno retorno. Esta solución anula la radicalidad del yo, pues lleva consigo una neta discontinuidad.

CAPÍTULO III
LAS HERMENÉUTICAS ATEAS I: MARX Y NIETZSCHE

1. KARL MARX

Karl Marx (1818-1883) es un pensador alemán nacido en Tréveris y perteneciente a una familia judía. Sus obras hermenéuticas más importantes son:

— los *Manuscritos* de 1844,

— el *Manifiesto comunista* (1848),

— la *Crítica de la economía política* (1859),

— y el *Capital* (1865-1889), en tres tomos, de los cuales los dos últimos fueron publicados después de su muerte.

La hermenéutica marxista

La hermenéutica de Marx se va constituyendo con cierta lentitud. Destacaré los pasos siguientes:

a) El ambiente de marginación en que su familia vivía. Su padre, que se dedicaba al derecho, para evitar los obstáculos que su condición de judío comportaba, se hizo protestante. La personalidad de Marx está marcada por estas experiencias juveniles, que manifiestamente son negativas. El ambiente de *gueto* le llevó a considerar que el Estado o cualquier otra organización política particular son insuficientes para satisfacer las necesidades humanas. La única organización correcta de la sociedad tiene que ser universal. A su vez, el cambio de religión tan insincero que su familia llevó a cabo le sugirió que la religión es secundaria y está determinada por intereses más importantes, que son socioeconómicos. Dios es un ser hipotético, sumamente lejano, que no interviene en la vida humana.

b) Al trasladarse a la universidad, Marx entró en contacto con los círculos hegelianos de izquierda, en los que destacaba Feuerbach. La interpretación de la religión que Feuerbach sostenía robustecieron las impresiones juveniles de Marx[1]: en definitiva, el hombre es el productor de sí mismo a través de su *praxis*.

c) La actividad profesional del joven Marx fue el periodismo. El gobierno prusiano le expulsó del país por considerar peligrosas sus opiniones. Marx emigró a Francia, desde donde prosiguió su actividad periodística. Por presión del gobierno alemán –los artículos escritos en París penetraban en Alemania– Marx fue expulsado de Francia y terminó refugiándose en Inglaterra. Esta mentalidad de exiliado refuerza la critica del nacionalismo y de la organización estatal que, ampliando la perspectiva de Feuerbach, Marx considera también como una forma de alienación.

1. Para Feuerbach, la religión es simple alienación: el traslado de los valores humanos más excelentes fuera del hombre, de lo que resulta una subordinación injustificable. Esta crítica es miope, sobre todo teniendo en cuenta que Feuerbach no admite los valores espirituales en el hombre.

En Inglaterra Marx entró en contacto con la situación del obrero inglés de la época, que era inhumana, sobre todo en las industrias textiles de Manchester. Seguramente de aquí arranca una ampliación de su teoría de la alienación, que pasa a ser ahora la guía de su crítica socioeconómica. De esta manera el sentimiento de *gueto* se universaliza, hasta constituir un diagnóstico acerca de las condiciones generales de la humanidad.

d) Desde 1845 Marx entró en contacto con los grupos socialistas europeos. Esto dio lugar al proyecto de convertir sus propias experiencias y reflexiones en la doctrina que vertebrase tales proyectos sociales. Desde este punto de vista, la actividad de Marx cobra un doble sentido: por una parte, la organización del socialismo, que mira a trasformarlo en un movimiento universal; por otra, la estimación de su propia elaboración doctrinal como el nervio dogmático que galvanice el socialismo. Desde este momento la teoría y la *praxis* se vinculan estrechamente. El estatuto meramente objetivo de la teoría pasa a ser otra alienación, si bien la práctica sin teoría no podría ir adelante. Por eso identifica el progreso real de la humanidad con una estructura lógica: la dialéctica.

Cabe preguntar qué es lo decisivo para Marx, o el socialismo y su organización unitaria, o bien la doctrina misma como determinante del movimiento socialista. En cualquier caso, Marx no es un teórico puro, ni siquiera un teórico que quiere aplicar sus ideas, sino una personalidad muy compleja, que piensa a partir de un interés que en modo alguno es teórico. El rasgo que acabo de indicar debe tenerse en cuenta para no enfocar el marxismo desde fuera. Las dificultades de comprensión que Marx plantea arrancan del olvido de la unidad de estos tres términos: su propia teoría, la realidad humana, y el movimiento social concebido a escala planetaria.

De lo que precede resulta que la dualidad más importante para Marx no es la de verdadero y falso, sino la de importante

o no importante. A estas grandes modificaciones de la teoría obedecen los equívocos más frecuentes entre marxistas y no marxistas. Cualquier objeción montada sobre la denuncia de falsedad no encuentra eco en una mentalidad en que la categoría de falsedad abstracta se aplica a la teoría separada de la práctica. Para un marxista, acertar es algo que sólo puede comprobarse fuera del terreno de la argumentación. Esta conducción de la teoría a la práctica fue llevada hasta sus últimas consecuencias por Lenin. De aquí que el marxismo-leninismo ofrezca a un observador no marxista ribetes de cinismo y de falta de sentido moral.

e) La actividad organizadora de Marx culmina en la Primera Internacional (1864-74). Al intentar reunir a todos los que aspiraban a influir en los movimientos obreros, Marx entra en contacto con la tendencia anarquista, uno de cuyos representantes de mayor relieve era Bakunin. El intento de asimilar a los anarquistas fracasó, entre otras cosas porque las personalidades de Marx y Bakunin eran muy distintas. Este fracaso determinó la disolución de la Primera Internacional. Desde entonces la relación entre los dos grupos fue muy difícil. El problema se agudizó en el comunismo ruso, porque una gran parte de los que hicieron la revolución de octubre tenían un fondo anarquista. En otros países, por ejemplo España, ciertos sectores comunistas dirigieron su crítica especialmente contra el anarquismo.

Después del fracaso de la Primera Internacional, Marx se dedicó a preparar la Segunda, la cual tuvo lugar en 1889, después de su muerte. La Segunda Internacional dejó al margen a los anarquistas, y terminó con una escisión entre los marxistas partidarios de actuar desde el parlamento y los más radicales, que rechazaban esta postura por considerarla oportunista y propicia al desgaste ideológico.

Otra ruptura importante se produjo entre los marxistas rusos en las reuniones de 1903 en Bruselas. De ahí surgió la

división entre los bolcheviques y los mencheviques. El menchevique que mejor interpretó a Marx fue Plejanov.

f) En el plano filosófico la interpretación de Marx ha experimentado varias vicisitudes. El descubrimiento en la década de 1930 de un manuscrito inédito e inacabado de Marx, que se conoce con el nombre de *Manuscritos de 1844*, ha significado un cambio de postura en los intérpretes. Ahora se considera que el marxismo arranca de una concepción del hombre de la que deriva tanto su filosofía de la historia como su visión de la economía, capítulos de esta ideología en que antes se había centrado la atención. Esta nueva orientación en el enfoque del marxismo ha dado lugar a una comparación con el pensamiento cristiano más matizada; incluso algunos han llegado a pensar que la oposición entre marxismo y cristianismo es menos aguda de lo que se había creído, pero dado el camino que ha seguido la plasmación del comunismo en algunos países, esas visiones interpretativas deben usarse con mucha cautela. Por lo demás, la irreductibilidad del marxismo y el cristianismo sigue siendo clara, como se desprende del examen de los capítulos más importantes del pensamiento marxista.

g) Otra observación importante para medir el alcance del pensamiento de Marx es compararlo con las corrientes científicas más importantes de su época. Dominaba entonces en Europa el positivismo, que representa un abandono completo de la filosofía hegeliana. Marx coincide con el positivismo en la pretensión científica de explicar la dinámica social. Pero discrepa por completo de él en el método que aplica. Esto es otra causa de ambigüedades, pues la palabra ciencia significa dos cosas distintas en ambas corrientes. Por ejemplo, es significativo que entre las obras más importantes de Marx se cuente una crítica de la ciencia de la economía política, que es asimismo una critica al enfoque positivista de esta ciencia. Pero la evolución posterior del positivismo ha hecho aparecer una nueva lógica que está en conexión con los

problemas de formalización de la matemática, el instrumento más importante de la ciencia positiva. Esta renovación metodológica no ha encontrado una réplica en el marxismo, que ha quedado anclado en el método dialéctico.

El materialismo de base

La realidad para Marx es material. Esta afirmación se formula en gran parte por exclusión del idealismo, y no por una depurada investigación de la realidad física.

Supuesto que la dinámica de la realidad sea ascendente, progresiva, es claro que lo originario tiene que ser lo más bajo y, al mismo tiempo, enteramente real. Así pues, para que lo primordial sea lo más bajo es preciso descalificar por completo el principio de razón suficiente. Es claro que Marx quiere eliminar ante todo la existencia de una inteligencia suprema de la que dependa fundamentalmente la realidad[2].

La interpretación del universo como materia, y sólo materia, es la consecuencia de una actitud. El ateísmo marxista no es de índole teórica, sino una decisión profunda, de la que surge también la exclusión del valor de la teoría pura.

Marx es materialista no porque sienta una especial predilección por la materia, sino para hacer posible una realización inmanente del hombre. Por este motivo Marx no puede excluir por completo la racionalidad, pues si la exclusión fuera completa, la materia no estaría en condiciones de

2. Como ya hemos visto, esto va acompañado en Marx de una modificación del sentido de la verdad.

Otros realismos no son materialistas porque conceden al intelecto una función hegemónica respecto de la realidad y admiten que lo intelectual es real por encima del pensamiento humano. Así, para Aristóteles la realidad pura es la inteligencia separada.

ser el punto de arranque de un proceso ascendente. La solución marxista consiste precisamente en cifrar, como hace Hegel, lo racional en el devenir. De esta manera prescinde de una unidad en acto previa y superior al proceso mismo, el cual es inherente a la realización progresiva de la materia.

La crítica de Marx al Estado y al Derecho se debe al carácter idealista que Marx atribuye a estas instituciones, que las incapacita para la autoproducción del hombre.

Según Marx, Feuerbach se equivoca al entender el Estado, o la realidad política en términos amplios, como garantía de la plenitud humana[3]. Las relaciones estructurales de lo político, aun siendo inmanentes a la sociedad, entrañan una división entre gobernantes y gobernados, que es incompatible con la realización armónica y unitaria de la humanidad. Pero la alienación política no es la decisiva.

Según esto, en la culminación de la historia no tiene cabida el Estado. De aquí que el poder político caiga dentro de la hermenéutica de la sospecha, como un mero instrumento al servicio de los intereses del grupo económicamente dominante. La política no tiene una fecundidad dinámica propia, porque es un mero reflejo de una tensión más profunda.

La alienación básica

La alienación más grave consiste en la división de la sociedad en grupos no sólo distintos sino además incomunicados. La división social está determinada por la función productiva. A diferencia de la religión, de la teoría o de la polí-

3. De esta manera, la interpretación hegeliana del Estado como Dios en la tierra es enteramente rechazada.

tica, lo económico es un proceso enteramente real. Sin embargo, da lugar a alienaciones porque todavía no ha alcanzado su forma perfecta. El proceso económico no siempre se organiza igual. La transformación de la organización económica es la trama de la historia y puede comprenderse con el método dialéctico.

La fase de la organización económica que Marx estudia con mayor detenimiento es la de su propia época: el *capitalismo*. El capitalismo consiste en la acumulación del capital en virtud de la *plusvalía*. Siendo el trabajo la única actividad productiva creadora, el capital es el resultado del trabajo. Mediante la intervención de una medida de valor que es el dinero, se puede arrebatar a los trabajadores el fruto de su trabajo mediante una estimación dineraria inferior al valor del producto[4].

La plusvalía es la diferencia entre el valor real y el salario estimado en dinero y, por tanto, el mecanismo que permite la concentración del capital en manos de un sector minoritario de los que intervienen en la actividad económica. Paralelamente, el correlato social de la plusvalía son los grupos incomunicados por ideologías distintas. Marx estima que en su época esos grupos son dos: la *clase capitalista* y el *proletariado*. Este último es el grupo expropiado, y el otro el detentador del capital, cuya unilateral acumulación es creciente[5].

El mismo elemento que hace posible la plusvalía, el dinero, provoca necesariamente la crisis de la organización

4. Según Marx, desposeído del producto, el hombre no sólo está en situación de miseria, sino que la es, la realiza. Según esto el hombre es un ser estrictamente *necesitante*.

5. En el libro de Nietzsche *El origen de la tragedia* hay una alusión al proletariado. Nietzsche sostiene que la cultura teórica, que caracteriza a la historia occidental desde Sócrates, necesita un estamento de esclavos. Por eso, el optimismo lógico de Sócrates es completamente unilateral. Cfr. *El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 147.

capitalista. La acumulación da lugar a un aumento de la producción que, dada la limitación del salario, es superior a la capacidad adquisitiva general. La acumulación de *stocks* invendibles produce la recesión y, por tanto, la quiebra de los capitalistas marginales. De este modo disminuye paulatinamente la clase capitalista y se engrosa el proletariado.

La clase creciente, el proletariado, será el grupo humano único, es decir, no parcial, cuando la clase capitalista desaparezca. En suma, el proletariado es el germen de la sociedad sin clases, o sea, de la unidad social. Como la alienación económica es la fundamental, a través de la dinámica inmanente del proceso de plusvalía, el fin del capitalismo será el fin de todas las alienaciones, que es el ideal al que Marx aspira. Al descubrir el modo efectivo de llegar a él, Marx cree haber desentrañado de forma rigurosamente científica el sentido de la historia. Cuando la humanidad se reconcilie consigo misma se abrirá la fase paradísiaca[6].

Desde luego, para eliminar por completo una eventual alienación posterior, hay que excluir la apropiación de los bienes productivos. La *sociedad sin clases*, culminación del socialismo, impide que la disposición de los bienes productivos sea atribuida a un grupo diferencial. Por tanto, el socialismo como humanismo es comunismo económico.

El punto de vista antropológico

Sin embargo, la desaparición del capitalismo deja espacio para nuevas alienaciones, pues hay que seguir trabajando hasta que los procesos productivos se automaticen por com-

6. Según esto, el error de la Biblia reside para Marx en sostener que el paraíso es la situación inicial de la humanidad.

pleto, es decir, hasta que se pueda prescindir por completo del trabajo humano. En suma, al no reconocer valor humano al trabajo fuera de su término, mientras haya que trabajar subsiste un intervalo alienante; mientras tenga que trabajar, el hombre no ha alcanzado su humanidad terminal y, por lo tanto, permanece una forma de alienación cuya desaparición sólo es posible en forma de *automatización*.

Para sentar la tesis anterior hay que admitir varios puntos muy importantes. Ante todo, que la relación entre producción y consumo es una oposición dialéctica. Esto significa que Marx no tiene en cuenta el valor humano del trabajo productivo, sino sólo el de su término consumible. Según esto, el marxismo no es propiamente una teoría del valor del trabajo como actividad humana, sino una sublimación de la apropiación consumista. De aquí la peculiar interpretación marxista de la propiedad humana, que es entendida en su momento de goce, es decir, como *ius fruendi*. El valor humano del trabajo productivo queda eliminado.

El marxismo viene a ser algo así como una magnificación del apetito concupiscible, que ignora el valor humano del irascible. De acuerdo con esta observación, es un mero equívoco entender a Marx como filósofo de la *praxis*. Ahora bien, al no encontrar ningún aliciente en la fase activa del trabajo, queda sin justificar la educación humana. Toda la fase de la educación que prepara para trabajar es, sin más, alienante. Desaparece, asimismo, el goce en el esfuerzo humano, es decir, lo que podríamos llamar dimensión deportiva del trabajo. Tampoco tiene en cuenta que el trabajo mira más lejos del goce, de la apropiación del producto, pues es expresión de la efusión humana.

Es de destacar que Marx y Nietzsche son inconciliables en su valoración del trabajo humano, pues el primero exalta el producto a costa de la actividad, mientras que el segundo prescinde del valor real del producto.

Por otra parte, la automatización de los medios de producción es una exaltación de la máquina. En la explicación de la plusvalía, el maquinismo se presenta como rival del trabajo humano, pues la plusvalía crece en la medida en que aumenta la mecanización de la producción. Sin embargo, si sólo las máquinas producen, el progreso económico no es posible, puesto que el trabajo humano es creador, pero las máquinas no lo son. Así pues, si el final de la alienación comporta la sustitución entera del trabajo humano por la máquina, parece que existiría una situación final meramente homeostática.

Pero dejando a un lado la coherencia teórica del pensamiento, es obvio que la completa automatización plantea el problema del tiempo libre. ¿A qué se dedicará la humanidad cuando no tenga que preocuparse por su subsistencia económica? La solución marxista de esta cuestión es sumamente trivial: la cifra en lo que llama el *hombre polivalente*. Es evidente que la jubilación del hombre llevaría consigo la detención del proceso dialéctico, cuya prosecución exige la actividad humana directamente productiva. Por esto, la cuestión del tiempo libre amenaza directamente la consistencia del marxismo.

Como puso de manifiesto Kierkegaard, la anemia del interés, la perdida de la ilusión, la falta de estímulos y de horizontes sugestivos, colocan al hombre en la situación de aburrimiento[7]. Si la automatización cierra por completo el ciclo de la humanización, es preciso preguntar por la permanencia del interés humano[8].

7. Marx insiste en que la facilidad que impera en la vida del burgués puede llevar al tedio.

8. Esta cuestión tiene bastante que ver con la distinción que Marx establece entre las dos grandes fases del tiempo humano. Llama *prehistoria* a la automoción completa, es decir, a aquélla en que el hombre tiene que atender a su necesidad de conservación física mediante el trabajo. La *historia* es la fase que se abre después. Caracterizar al hombre en esa fase con la denominación de *ser politécnico* es, como ya se ha indicado, una solución trivial, insuficiente.

Además, no se puede decir que la economía sea el proceso verdaderamente real del que todo lo demás depende, si ella misma se estructura según distintos niveles que vienen marcados por la técnica. Es preciso admitir entonces que la técnica es determinante de la economía, en el sentido fuerte de que las formas de *praxis* vienen dadas por ella. Esto significa que el hombre es capaz de inventar, ensayar, experimentar, de dirigir preguntas a la realidad, todo lo cual exige que la actividad humana tenga un sentido previo al consumo, es decir, que exista en el hombre un factor hegemónico dotado hasta cierto punto de un despliegue autónomo y conformador de su conducta. Este factor es lo que la tradición denomina *logos*.

En consecuencia, la interpretación marxista del hombre no es exhaustiva. Cierto que el hombre es *homo faber*, pero no podría serlo si no fuera *homo rationalis*. Según esto, en el hombre el espíritu es real como factor determinante. Los marxistas del s. XX, después del descubrimiento de los *Manuscritos* de 1844, parecen admitir la idea de espíritu, aunque siguen debilitando su sentido ontológico.

Conviene señalar asimismo que el capitalismo ha superado las crisis derivadas de la superproducción, por un procedimiento que es bastante sencillo: si el problema reside en la escasa capacidad adquisitiva de la población, su solución se logra elevando dicha capacidad. La economía occidental del s. XX, en lugar de reprimir el consumo, lo ha fomentado e incluso lo ha suscitado de una manera extremosa. Por eso se suele mantener que estamos en una sociedad de consumo más que en una sociedad industrial. Los procedimientos de técnica organizativa que han permitido llegar a esta situación, son, por una parte, la llamada política económica general, a cargo del Estado y, por otra, un aumento extraordinario de los medios de información. Estas técnicas, aplicadas a la economía, son capaces de dirigirla, y como son desarrolladas en gran

parte por el Estado, hacen dudosa la interpretación marxista de la política como *superestructura*.

Además, el progreso económico no es meramente cuantitativo; los procesos productivos son cada vez más depurados: no es lo mismo fabricar una máquina de coser que una nave espacial. El progreso cualitativo permite la suscitación de nuevas necesidades y un arrinconamiento de modelos anteriores; así tiene lugar una aceleración de la amortización de las instalaciones. Debido a esto, el tema del capital y del ritmo de su constitución ha sufrido modificaciones profundas.

Asimismo, al resaltar el aspecto dinámico de la empresa, el régimen jurídico de la propiedad ha sufrido también una notable transformación. El sentido de la *plusvalía* no es ya el que Marx formuló: en ella confluye el interés de todos los integrantes de la actividad económica, ya que sin una fuerte tasa de capitalización la industria no puede subsistir. En especial el tratamiento de la propiedad tiene que ver ahora con la distribución del beneficio. La propiedad no es ya el clásico *ius utendi, fruendi atque abutendi*, sino el derecho a intervenir en la decisión sobre la distribución del beneficio[9].

Es bastante patente que los Estados en que el comunismo marxista triunfó a principios del s. XX no supieron practicar estas renovaciones económicas. Por eso no han podido competir con los países capitalistas y han terminado por cambiar de régimen. Por otra parte, es obvio que la sociedad de consumo occidental tampoco ha sabido resolver los problemas de tiempo libre que la bonanza económica suscita. Pero seguramente el deterioro de la organización social ha sido mayor en los países comunistas, que han estado sometidos al miedo

9. Aunque los procedimientos arbitrados para la intervención no sean todavía depurados, es indudable que son muy frecuentes.

y a la mentira. En esto se basaron los polacos para luchar contra el régimen[10].

Las disfunciones de la sociedad de consumo constituyen un mentís inapelable a la idea de que el desarrollo de la sociedad es inmanente. No deja de ser paradójico que una sociedad tan intensamente interfuncional se organice según criterios parciales. En la actualidad la división social, más que de clases, es de tipos de empresas; cada sector va a lo suyo y le importan poco los demás. Descriptivamente el tema es inagotable, aunque su sentido global se perciba con claridad.

La interpretación marxista de la sociedad resulta en el momento actual, al menos, infantil; es una teoría demasiado estrecha, por lo que un marxista siente hoy con bastante fuerza la crisis de sus propias convicciones doctrinales. Hoy es más fácil ser *neoliberal* que *neomarxista*.

2. FEDERICO GUILLERMO NIETZSCHE

La hermenéutica de la sospecha aparece reiteradamente en las obras de Nietzsche. Son especialmente importantes para el tema:

— *Humano, demasiado humano* (1878),

— *Aurora* (1881) y

— *La gaya ciencia* (1882).

Las más intolerantes pertenecen al último periodo productivo de Nietzsche. Son las siguientes:

10. Me he ocupado de este último asunto en mi libro, en coautoría con LLANO, C., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, Unión Editorial, 1997, pp. 32-44. Es claro que la solución polaca sólo puede ser mantenida por cristianos.

— *La genealogía de la moral* (1887).

— *El crepúsculo de los dioses* (1888).

— *Dionisos contra el crucificado* (1888).

— *El anticristo* (1888).

Para Nietzsche son sospechosas todas las actitudes humanas que aceptan una realidad en sí. La primera de estas actitudes es la religiosa, es decir, la admisión de la divinidad; pero también lo es la moral, que sostiene la existencia de actividades humanas en sí y perfectamente conocidas. Igualmente lo son los idealismos realistas, que admiten la realidad sustancial de las ideas; por ejemplo, el platonismo.

La hermenéutica de la religión

Según el indicado criterio, la más dudosa de esas actitudes es la religiosa. En primer lugar, porque lleva consigo un sentimiento de dependencia que es completamente contrario a la exaltación de la nobleza de la vida. En segundo lugar, porque admite el juicio divino sobre el hombre. Tal juicio es inadmisible porque implica la idea de *venganza*, la cual es incompatible, entre otras cosas, con el dominio sobre el pasado reclamado por la voluntad de poder. Aquí se dibuja la distinción entre el tiempo lineal y el circular.

A Nietzsche le parece claro que la religión es propia de seres humanos con una voluntad disminuida. Por eso, sobre todo en el cristianismo, la actitud ante Dios es de sometimiento y humildad. Estas pretendidas virtudes, enteramente contrarias a la voluntad de poder, sólo pueden entenderse como enmascaramientos suyos: es imposible que sean sinceras, puesto que entrañan el anonadamiento de la voluntad de poder. Teniendo en cuenta estos graves inconvenientes, la

hermenéutica de la sospecha ha de aplicarse ante todo a la actitud religiosa.

A la valoración nietzscheana de la humildad cristiana puede oponerse que es otro fallo en su planteamiento dual, concretamente en lo que respecta a la dualidad con la trascendencia, que en Nietzsche está pensada como eterno retorno. En el plano trascendental la humildad es inseparable del amor, como ya dijo Cervantes, pues sin ella no hay ninguna virtud que lo sea. Esto es especialmente aplicable al amor, una de cuyas bases es la humildad, precisamente por el gran aprecio hacia la realidad que dualiza trascendentalmente a la persona humana. Nietzsche no deja de hablar del amor cuando se trata de la eternidad, que es una de las características del eterno retorno. Pero en la medida en que la humildad no comparece, el amor de Nietzsche a la eternidad no es suficientemente profundo.

También la humildad es imprescindible para alcanzar la verdad. Esa estrecha vinculación es señalada por Teresa de Jesús. En definitiva, la humildad, por su referencia al conocer y al amar personal humano, contribuye a aunar estos dos trascendentales. Es, por tanto, un ingrediente intrínseco a la coexistencia trascendental. La persona que no deja de tratar de alcanzar la verdad y de amar, a pesar de sus fracasos, está asistido por una energía muy superior al poder de la voluntad nietzscheana.

Estas breves observaciones nos permiten reconsiderar el texto tomista de *Summa contra Gentes* I, 100, que dice que al amor no correspondido hay que matarlo. En rigor, en el plano trascendental el fallo del amor tiene lugar en la persona humana, puesto que en el amor divino no cabe defecto. Pero debería ser patente, a la vez, que fallar en el amor es un acontecimiento gravísimo en tanto que, de acuerdo con Tomás de Aquino comporta su muerte. Esa gravedad, aunque sea unilateralmente, es señalada por Kierkegaard y también por Platón. El primero lo describe con el concepto de desespe-

ración; y el segundo indicando que al hombre le es absolutamente imposible borrar su propia culpa.

El amor a Dios es también inaceptable para Nietzsche, en virtud de su visión de la voluntad de poder como "voluntad de poder y nada más". El amor implica una dualidad que consagra por completo al otro y, por tanto, lleva la subordinación al paroxismo. Nietzsche no quiere ser hijo. Despreciaba a su padre, al que consideraba un típico alemán pesado y prosaico. La subordinación de la libertad a la fatalidad desconoce la dualidad más propia de la voluntad y, por tanto, el amor al otro.

El núcleo del ateísmo de Nietzsche está claramente expresado en *Así habló Zaratustra*: la divinidad se elimina por medio de la intención realizadora. Ahora queremos que sea el superhombre. "Muertos están todos los dioses. Sea alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad: que viva el superhombre"[11].

"En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos, pero ahora yo os he enseñado a decir superhombre. Dios es una suposición, pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora".

"Para revelaros totalmente mi corazón os diré: si hubiera dioses ¿cómo soportaría yo no ser dios? Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho, y que hace voltearse todo lo que está de pie"[12].

No habría nada que crear si existiesen los dioses: "En la piedra dormita una imagen. El martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos. Quiero acabar. La belleza del superhombre llegó hasta mí como una sombra. ¿Qué me importan ya los dioses?"[13].

11. *Así habló Zaratustra*, 123.
12. *Ibid.*, 131.
13. *Ibid.*, 134.

Esta confesión de ateísmo militante es expresada dentro del pasaje llamado *Las islas afortunadas*, dedicado a cantar las dulzuras de la vida, representadas por los higos mediterráneos[14].

En el aforismo 353 de *La gaya ciencia* Nietzsche se ocupa del origen de las religiones, es decir, de la peculiar hermenéutica de los fundadores religiosos, los más importantes de los cuales, según él, son los del cristianismo –Jesús y Pablo– y Buda. La intención de los fundadores de las religiones es disciplinar la voluntad para evitar el aburrimiento, de manera que la vida aparezca iluminada por el más alto valor y libere al hombre en lo posible de la fatiga terrena.

En la última crítica de Nietzsche al cristianismo aparecen argumentos muy burdos; por ejemplo, la oposición de san Pablo con Jesucristo. En el aforismo 170 de *La voluntad de poder* se dice que la muerte de Cristo no era en sí lo principal, sino tan sólo un signo de la sociedad y nunca prometió una recompensa proporcionada a cómo nos debemos conducir frente a las autoridades del mundo. Pero el "Crucificado" recibe una nueva interpretación al entenderlo como segunda Persona de la Trinidad y vincular la muerte con la resurrección. Nada más lejos de la intención de Jesús, que se limitó a combatir las obras de la jerarquía[15]. Jesús no pudo pensar en castigos y recompensas en el otro mundo. Es claro que esta interpretación es completamente deleznable y contrasta con la sostenida en *El Anticristo*, al comparar la muerte de Cristo con la de Dionisos[16].

14. Es indudable que los higos son apetecibles para muchos. Pero lo menos que se puede decir es que limitarse al placer que proporcionan los higos prescindiendo de Dios es un negocio ruinoso.

15. Cfr. *La voluntad de poder*, nº 166.

16. Al oponer a Cristo a San Pablo, Nietzsche le asigna una psicología dulzona. Es patente que de esta manera la pasión de Cristo queda vacía de contenido. La sábana de Turín es una reliquia incompatible con esta interpretación.

Nietzsche se ocupa también de la oración, aunque de un modo muy insuficiente, en los *Ditirambos* de Dionisos, al tratar la figura de Ariadna, que comparece lamentándose: "¿Quién me ama todavía? Dadme braseros para el corazón... Postrada en tierra, medio muerta… Me retuerzo atormentada, herida por las eternas torturas… Quiere más hondo, taladra, rompe el corazón… Me acosas, me oprimes; escuchas mi corazón celosamente…"[17]. Las quejas de Ariadna se prolongan a lo largo del poema. Se aprecia enseguida la proximidad, y a la vez la diferencia, con la teoría kierkegaardiana sobre la histeria. Ariadna puede caracterizarse como una histérica que se queja de su desgracia ante Dionisos. Seguramente esa desgracia tiene su origen al ser abandonada por Teseo. Ahora busca ser consolada por el dios al que siente cercano.

El hecho de que el poema dedicado a Ariadna figure en el capítulo que trata del tipo de gran hombre fracasado, al que Nietzsche llama mago, no es casual. En rigor, una declaración suficientemente controlada de la propia necesidad de salir de un estado de tristeza, no es histérica, sino que se parece a un conjuro. Como figura de la voluntad de poder, el mago no se puede considerar aislado, puesto que busca una solución que ha de ser proporcionada por el concurso de otros. Esta pretensión plantea un doble problema: por una parte, el dominio racional de la queja que busca solución. En la forma elemental de histeria a la que se refiere Kierkegaard este aspecto de la cuestión no aparece, porque la histeria básica es una reacción incontrolada. Por otra parte, no es seguro que la voluntad ajena acceda a solucionar la dificultad.

Como conjuro, la petición de auxilio debe ser doblemente certera. Pero lo más difícil de asegurar es la respuesta favorable de la divinidad a la que se dirige la petición, la cual en el contexto actual es Dionisos. Es claro que tratándose del

17. Los *Ditirambos de Dionisos* están añadidos a la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. El lamento de Ariadna aparece en el capítulo dedicado al mago.

dios de la vitalidad lúdica y azarosa, el sentido favorable de su respuesta no está de ningún modo asegurado, lo cual compromete, evidentemente, su racionalidad. En efecto, Dionisos termina hartándose de Ariadna y matándola.

En el cristianismo la cuestión es resuelta del siguiente modo: la voluntad de Dios no es arbitraria, sino perfecta e inmutable. Por tanto, la pretensión humana de influir en ella tiene como presupuesto el preferir a la propia esa voluntad santa y amabilísima[18]. Así pues, la petición del cristiano no puede ser astutamente histérica, sino que ha de tratar ante todo de ajustarse al querer divino, que nos es conocido, ante todo, en las normas morales. Además, la única manera de que la petición sea escuchada es que sea congruente con la moral, porque Dios no puede dejar de ser santísimo y de desear que le imitemos. En resumen, cabe decir que no cabe vida cristiana separada de la guía moral, y esto es lo que distingue tajantemente a la religión cristiana de la magia.

La hermenéutica de la moral

La posibilidad de valorar moralmente lleva consigo los mismos inconvenientes que hemos señalado en la religión. A esto se añade que Nietzsche descalifica la elección libre a la que sustituye por el destino –*amor fati*–. La moral implica una falsa dualidad, es decir, algo así como una división interna, que comporta que los fines se constituyan en realidades autónomas más allá de la voluntad de poder. La escisión moral es sobre todo una autolimitación. El hombre se trata a sí mismo como *dividuum*, no como *individuum*.

18. No se puede decir lo mismo de la voluntad dionisíaca.

De acuerdo con su estilo desenfadado, en *La gaya ciencia* se dice que la moral es imprescindible como un vestido con el que enmascarar la fealdad: "el europeo se disfraza con la moral porque se ha hecho un animal enfermo, atrofiado, que tiene buenas razones para ser doméstico, porque es casi un aborto, algo a medias, débil y torpe"[19].

La moral como máscara que oculta la fealdad es, obviamente, un aditamento externo. Nietzsche niega que la moral sea integrante del crecimiento humano. Sin esa negación su crítica a la moral sería inconsistente, pues el crecimiento es inherente a la voluntad de poder.

Hermenéutica del idealismo

El idealismo implica también cierta alienación. El hombre pretende asentar su vida en realidades independientes de él. Esta observación afecta incluso a la ciencia positiva que, aún eliminando el idealismo, conserva la noción de *hecho* que, aunque residualmente, no deja de ser un *en sí*. A pesar de dedicarse al conocimiento de este mundo, la ciencia no logra dar a la vida toda su importancia. Por eso, aunque Nietzsche estima la ciencia positiva en lo que tiene de autoafirmación crítica frente a las otras formas de alienación, no acaba de aceptarla.

Uno de los problemas de Nietzsche, a saber, la superioridad de la ciencia sobre el arte, que en algunos momentos parece sostener, se resuelve al final con la actitud inversa, ya que el arte puede interpretarse enteramente como producto vital. Esta distinción también es válida en el interior del arte:

19. Cfr. *La gaya ciencia*, nº 352.

sólo un arte enteramente *espontáneo* lo es en rigor. Así marca Nietzsche el paso del *espíritu libre* al *príncipe Vogelfrei*.

De estas arremetidas de Nietzsche se desprende una fuerte constricción de la noción de verdad. Rigurosamente hablando, la verdad no existe, no hay verdades en sí, sino que, a lo sumo, es un valor propio de esa forma de vida que es el hombre[20].

Paralelamente, Nietzsche relativiza el lenguaje; estima que conceder a éste una validez estructural es un residuo de religiosidad. Del carácter enteramente inmanente del arte se sigue que éste es pura hermenéutica. De esta manera la noción de hermenéutica se agiganta en Nietzsche, ocupando todo su horizonte consciente, y se instala en las mismas relaciones intersubjetivas, que dejan de ser alienantes al reducirlas a una pluralidad de interpretaciones.

De esta ilimitada universalización de la hermenéutica resulta que el último Nietzsche considere que su lucha anterior contra las formas alienantes de hermenéutica eran demasiado exaltadas. En efecto, en la medida en que se concede atención a esas formas, no se atiende a lo verdaderamente importante, que es la vida ascendente. Es un ruinoso mecanismo de defensa ensañarse con ellas pues, obviamente, tampoco ellas, menos que ninguna, son realidades en sí. Sin embargo, los ataques del último Nietzsche a la religión y a la moral son los más desaforados.

20. El superhombre puede prescindir de la verdad.

Discusión de la hermenéutica de Nietzsche respecto al cristianismo

Como ya se ha dicho, Nietzsche es un filósofo de dualidades, aunque no por entero ni, a mi modo de ver, correctamente. La dualidad hace crisis precisamente en un tema tan importante como es la voluntad de poder, de la que se ha amputado la intención de otro. Nietzsche se opone de modo frontal a dicha intención, que marca la dualidad propia de la voluntad humana[21].

En gran parte, esta versión de la voluntad en la que se elimina la intención de otro se debe al rechazo de Hegel. En efecto, la dialéctica admite al otro, puesto que su hilo conductor es la negación. Nietzsche no soporta la dialéctica hegeliana porque no está dispuesto a aceptar que la negación construya síntesis –segunda negación–. Si la voluntad tiene que ver con lo otro, queda sometida a ello. Por eso considera que el cristianismo y el socialismo son morales débiles, puesto que admiten la alteridad. Nietzsche no dice que tal admisión, la de lo otro, no sea humana, sino que es demasiado humana; por encima de ella, hay que poner una voluntad más poderosa, que controle y suprima la intención de otro. La voluntad fortalecida es la muerte de la venganza, pues ésta proviene de la alteridad[22].

La voluntad débil quiere evitar la venganza aplacando al otro. No se trata de una sublimación sincera, sino de un resentimiento hipócrita, un hacer de la necesidad virtud. El

21. La eliminación de la dualidad propia de la voluntad ofrece un cierto carácter monista, por más que Nietzsche renuncie a la síntesis hegeliana. Este monismo es acentuado por la noción del eterno retorno. Con todo, la dualidad de la voluntad de poder reaparece de otro modo, sobre todo, de acuerdo con la dualidad entre voluntad de poder como soledad y como solidaridad.

22. Hegel entiende la negación como la ira de Dios.

amor, la tendencia al bien, son calificados por Nietzsche de farsas[23].

La voluntad para el poder domina y nihiliza la tendencia al otro, y se centra en el juego: es la moral del artista que va más allá del bien y del mal. Según esto ¿con qué se adecua la voluntad de poder? Heidegger ha puesto enérgicamente de relieve que la voluntad se adecua con el yo, lo que significa que el yo se puede querer como queriente, que es lo más adecuado para él. Pero esta apreciación necesita una amplia glosa[24].

El yo, al quererse, se reconoce en el querer y nada más. Este acuerdo implica la subordinación más completa. El yo sin la voluntad de poder es imposible; no se trata de la subordinación de una tendencia a un fin, sino de la subordinación del yo mismo. Es claro que en este sentido Nietzsche no es un egotista: el yo es imposible sin voluntad, pero no al revés, pues la voluntad puede superar al yo[25].

"Yo desprecio" significa que me acepto como despreciador. El acto de desprecio determina al yo, el cual no antecede a la voluntad, sino que es enteramente definido por ella. Si yo no consintiera ser en términos de acto voluntario, no podría ejercer mi propia autodeterminación. El yo deja de ser

23. Epicuro pensaba que la felicidad está en perder el miedo a los dioses. La voluntad de poder proclama la muerte de Dios en tanto que se libra de la tendencia a lo otro. Como crítica suficiente de todo el cristianismo, Nietzsche propone la indiferencia al amor de otro: "si yo te amo, ¿qué te importa a ti?", *La gaya ciencia*, nº 141.

24. Como ya se ha indicado, la postura de Marx y la de Nietzsche son diametralmente opuestas en este punto. A la vez, en Nietzsche se pierde la centralidad del yo propuesta por Kierkegaard. Por esta pendiente acaba desapareciendo todo centro, como veremos en el capítulo VIII.

25. Por ejemplo, si uno se desprecia, se quiere en los mismos términos: como el que desprecia. En la curvatura de la voluntad humana Nietzsche encuentra la correspondencia del yo con ella. Según esto, el yo es más apolíneo que dionisíaco, es decir, una noción formal.

referencia a otro para ser enteramente definido según los actos voluntarios[26].

La noción de eterno retorno con la que Nietzsche quiere consagrar ontológicamente su versión de la voluntad obedece al mismo tipo de consideraciones. El eterno retorno *de lo mismo* significa rigurosamente negar la alteridad como novedad en el todo. Siempre vuelve lo mismo; lo que será ya ha sido.

El eterno retorno es una peculiar manera de entender la relación entre pasado, presente y futuro, en la que el futuro y el pasado avizorándose al principio como dos infinitos, han de reducirse a uno sólo. Por su parte, el presente se reduce de entrada al instante, que es la estricta unión de los otros miembros del tiempo. El presente no es el desfile de un futuro hacia un pasado, sino el renacimiento de un pasado que es futuro[27]. Asimismo el futuro garantiza el rescate del pasado. El renacimiento y el rescate tienen lugar en el instante. Según dice el mismo Nietzsche, este pensamiento es el más espantoso, porque es quedarse sin ninguna ilusión. Al morir no me pasará realmente nada, pues el eterno retorno se encarga de que vuelva. No hay nada que esperar; mejor, hay que esperar volver a ser. Así se consuma la eliminación de la alteridad.

26. Sería equivocado entender el superhombre como un sujeto que ejerce la voluntad de poder; en rigor es una fase de ella.

Según esto, la voluntad es poder de esencialización del yo; y como el yo se subordina a ella, no se le pueden pedir cuentas.

En la teoría clásica la voluntad es curva sin dejar de ser intención de otro. Más aún, es curva para poder ser intención de otro. Por eso la moral clásica sostiene que si yo robo me convierto en ladrón. Sin esa concordancia entre el yo y la acción, la acción no existe. Las determinaciones morales no eliminan al otro, sino que lo exigen (para ser ladrón hace falta otro, lo mismo que para ser asesino).

27. Si la voluntad de poder tuviera rango ontológico, valdría como objeción a Nietzsche la sentencia de Parménides, según la cual la verdadera realidad es presencia, eternidad estante, no tiempo. Si algo todavía no es, sin más falta; y si algo ha pasado, ha dejado de ser. La noción de eterno retorno paraliza estas objeciones, pues según la presencia instantánea el futuro no es una falta que afecte al pasado.

Si se da prevalencia al presente, precipita la circularidad del tiempo en el sentido en que la entiende el enano que acompaña a Zaratrustra en su ascensión, o como lo hacen incluso los animales –el águila y la serpiente–, que son algo así como su totem. Podríamos designar esta manera de ver el tiempo circular como una aproximación a Parménides, cuya interpretación del ente también es circular (*eu-kyklos*). A mi entender, Nietzsche arremete contra el enano porque esta aproximación a Parménides, aunque parece tener la ventaja de acentuar la materialidad del ente, por añadir el pasado y el futuro al presente, es perezosa, pues la atribución de una "duración" propia al presente es una paralización del tiempo, incompatible tanto con Dionisos como con la inestabilidad de las formas apolíneas[28].

Insistiré más adelante en la cuestión del posible valor ontológico del eterno retorno.

Discusión de la hermenéutica nietzscheana de la moral

Con frecuencia se concede un valor central en la filosofía de Nietzsche a su crítica de la moral, entendiéndola como el establecimiento de un orden moral nuevo según la inversión de los valores.

La palabra griega *áxion*, valor, tiene que ver con el dinero. Por importante que sea su interés para la vida, el valor no puede sustituir al bien. Para Nietzsche el bien es dual con el mal y, por tanto, incompatible con su pretensión de no ele-

28. Como se vio al tratar de las dualidades iniciales de Nietzsche, el tiempo de ellas no admite la prevalencia del presente, ya que esto destruiría su dualidad: o sólo sufrimiento o sólo placer, o enfermedad y salud aisladas. Como ya dije, Nietzsche excluye que la situación de sólo placer sea posible, ya que en esa hipotética situación aparecería la nostalgia, la añoranza del pasado.

gir, de ser un destino según el *amor fati*. Aunque Nietzsche distingue al hombre decadente del fuerte por la cantidad de realidad que pueden soportar, al sustituir el bien por el valor, él mismo disminuye la realidad que aguanta. Según se ha visto en el apartado anterior, la instantaneidad del cambio dionisíaco es un modo de eliminar la realidad[29].

La ética clásica sostiene que para alcanzar el bien es preciso que los actos voluntarios sean fortalecidos por los hábitos morales positivos, es decir, por las *virtudes*. Según esto, la esencia del ser humano puede crecer de un modo que Nietzsche no tiene en cuenta. Nótese que la virtud es un bien muy intenso aunque no es el supremo[30].

La distinción entre los hábitos morales positivos y los vicios permite entender con más precisión la determinación de la voluntad, que no es unilateral como se sostiene en la teoría de la voluntad de poder. Puesto que tanto la virtud como el vicio son crecientes y profundos –más aún que el sufrimiento y el placer–, son determinantes de la *destinación* del hombre, que así queda abierta a la victoria o al fracaso.

Recordaremos ahora los aciertos de la amplia visión de la moral en la filosofía clásica. Según dicho planteamiento, la moral consta de normas, bienes y virtudes. Prescindir de alguna de estas dimensiones de la moral es un reduccionismo. Desde Kant se acentúa la importancia de la ética normativa, y se descuidan las otras dos dimensiones. En cierto modo la postura de Nietzsche es un apasionado rechazo de la normatividad moral, acompañado de una defensa igualmente apasionada de los bienes materiales. En este sentido critica duramente el imperativo categórico kantiano, cuya generalidad es

29. En cierto modo cabe señalar aquí una proximidad de Nietzsche al nominalismo, para quien la omnipotencia es incompatible con la constancia de las formas.

30. Frente al estoicismo, el planteamiento de los grandes socráticos descubre que la virtud es un medio importante, pero no el último fin.

incompatible con el hecho de que cada acción es única e irrepetible. Además, contrapone el egoísmo al sentimiento del deber[31].

En suma, el tratamiento nietzscheano del bien es muy incompleto, ante todo por la reducción del bien al valor. Ello comporta la eliminación de la realidad del bien. Uno de los grandes inconvenientes de esta desontologización es que no permite sentar con solidez la distinción entre bienes mediales y bien último. En la ética clásica esta distinción juega un papel decisivo, ante todo por el carácter imprescindible que concede a los bienes mediales, respecto de los cuales se ejerce preponderantemente la libertad de elección –libre albedrío–.

Los bienes mediales no son estrictamente particulares, porque en su conjunto forman un entramado, que es uno de los sentidos de la palabra mundo; es el mundo humano, al que ya aludió Protágoras, que lo expresa según la célebre sentencia: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en aquello que son, y de las que no son en aquello que no son"[32]. Nótese que se ha traducido con la palabra *cosa* lo que en griego se denomina *pragma* o *jrema* (que procede del verbo *jrao*, tener en la mano. Los bienes mediales son los bienes manuales suscitados por la actividad humana).

Como es sabido, los bienes mediales llamaron también la atención de Aristóteles, quien reservó para ellos el hábito categorial (*hexis*). Son los bienes que el hombre produce y de los que dispone. También Heidegger en *Ser y tiempo* ha recogido la tradición griega y con ella ha construido su noción de mundo (*Welt*).

31. Cfr. *La gaya ciencia*, nº 335. Frente a Kant, Nietzsche defiende el egoísmo, al que considera admirable.

32. DIELS-KRANZ, 80, B 1.

La importancia que tiene el hacer cultural en Nietzsche es muy destacada, y lo mismo puede decirse de Marx. Pero, como ya hemos indicado, en Nietzsche la visión de la cultura está sesgada, pues para él consiste fundamentalmente en la acción y no en el producto externo. Además, para Nietzsche la acción no es libre, sino que está regida por el *fatum* –destino–[33]. Según esto, el destino es enteramente inmanente, y al negar la importancia de lo producido elimina de raíz la relación de la acción con el fin. Como ya se ha dicho, el fin es una de las nociones más denostadas por la hermenéutica nietszcheana. La esterilidad final de la cultura se corresponde con el desconocimiento tanto de la persona divina como de la humana, que son los verdaderos fines de la ética[34].

La ausencia de una suficiente teoría de los medios en la concepción nietzscheana del valor se debe probablemente a que muchas normas morales negativas están referidas a ellos, pues una gran parte de los defectos morales de la conducta humana consiste en el abuso de los medios. En especial, la ética condena la justificación de los medios por los fines. La regulación normativa de la conducta cultural está reñida con la afición nietzscheana por la experimentación psicológica, que está ilustrada en el espíritu libre, una de sus figuras humanas preferidas.

La diferencia entre un buen uso o un abuso de los bienes mediales da lugar a unas consecuencias no admitidas por

33. El *fatum* es ratificado por el eterno retorno, que consagra la intensidad con que se dice amén a todo lo que ocurre. Es evidente que con esto se elimina toda responsabilidad en el uso de los medios.

34. Es un mérito de Kant haber sostenido el estricto carácter final de las personas, pero a su ética le falta la concreción que sólo proporciona la atenta consideración de los medios. En efecto, al inicio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* dice que el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio, y que debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin.

Nietzsche. Esto hay que referirlo también a las acciones humanas que versan sobre medios, ya que esas acciones son también mediales.

También es ajena a Nietzsche la regulación del juego, en la que insiste la moderna teoría de juegos. El juego es una actividad divina, propia de Dionisos, enteramente azarosa, irresponsable y arbitraria.

La diligencia que según la ética clásica se ha de poner en el cuidado y promoción de los bienes, tanto mediales como en el final, se refleja en el hábito que la tradición medieval llama *sindéresis*. El desenfreno dionisíaco que Nietzsche propugna enturbia la nitidez de la sindéresis.

Es ilustrativa la diferencia entre la determinación del yo por la voluntad de poder y la determinación de la naturaleza humana por sus actos tal como la entiende Sócrates. En el diálogo platónico *Gorgias* aparece la pregunta socrática acerca de si es peor cometer el mal o padecerlo. La respuesta que Platón pone en boca de Sócrates declara que sufrir la injusticia no comporta una determinación intrínseca del alma del hombre; en cambio, quien comete injusticia se vuelve injusto. Como es claro, la determinación por los actos puede ser negativa o positiva, es decir, un vicio o una virtud. El vicio es un detrimento de la naturaleza y la virtud un crecimiento y una mejora. Se observará que existe un cierto paralelismo entre la doctrina socrática y la distinción nietzscheana entre voluntad de poder débil y fuerte; dicha fortaleza reside en el crecimiento. Sin embargo, el significado ético de la distinción nietzscheana es prácticamente nulo, pues el debilitamiento de la voluntad de poder en algunos seres humanos no resulta de sus actos, sino que tan sólo se refleja en ellos.

El desconocimiento del crecer humano que comporta la virtud, común a las distintas formulaciones éticas de la época moderna, es, sobre todo en Nietzsche, una consecuencia de su negación de la trascendencia. Como ya se ha visto, Nietzsche

acepta sus propios defectos pasados como inevitables. Con ello se corresponde la sustitución de la libertad por el *fatum*.

En cambio, para Platón, la falta moral es un estropicio incurable del alma: ningún acto humano lo puede borrar. Entre los hermeneutas de la sospecha es Kierkegaard quien verdaderamente rectifica a Platón al sostener que la enfermedad mortal, el pecado, es curable. Pero, en todo caso, la desesperación platónica alude a la profundidad de la naturaleza humana.

Para Nietzsche, los ideales y los temores de la voluntad sujeta a la hermenéutica de la sospecha están en el nivel de las estrellas y de las nubes, es decir, debajo del cielo, que sólo se puede vislumbrar por las voluntades fuertes. La curación de la debilidad de la voluntad se consigue, según Nietzsche, con la risa: el interpretado debe aceptar el diagnóstico riéndose. Aún admitiendo que Nietzsche alcance a vislumbrar la trascendencia con su noción de eterno retorno, la distinción de su ética con la socrática no se atenúa.

Discusión de la hermenéutica nietzscheana del idealismo

La hermenéutica de la sospecha de Nietzsche está también dirigida contra el idealismo, ejemplificado en Platón, y contra la lógica, que en *Humano, demasiado humano* es asimilada a la tela de araña, viscosa manera de atrapar. En *Así habló Zaratustra* la aversión a las arañas se expresa en su glosa de la *tarantella* napolitana, baile provocado por la picadura de la tarántula.

Heidegger hace notar que se trata, en definitiva, de dos nihilismos: el *nihilismo de la metafísica*, representado por la elevación de las ideas a realidades en sí, pero completamente ajenas a la vida, y la *metafísica del nihilismo*, que precipita,

según la frase de Nietzsche, en voluntad de poder y además nada[35].

Sin duda, Platón puede ser acusado de nihilismo metafísico, pero este reproche no puede extenderse a Aristóteles, el cual propiamente no es un idealista, sino un *intelectualista*. Para el filósofo de Estagira el lugar de las ideas según su verdad es el *noûs*; pero, además, en la realidad física las ideas son reales por concausalidad con la causa material.

Asimismo, siguiendo a los grandes socráticos se puede decir que el conocimiento "objetivo" de las ideas no es el más alto; por encima de él está el conocimiento que Aristóteles llama *habitual*. Es ésta una nueva dualidad que, como ya se dijo, Nietzsche no tiene en cuenta[36]. También en su dimensión cognoscitiva, la filosofía aristotélica reconoce un crecimiento del espíritu humano. Repito que la noción de hábito es muy superior al superhombre nietzscheano. Al no aceptar la fecundidad de la virtud, el sentido nietzscheano de la vida incurre en un fijismo básico, es decir, en una ausencia de retroalimentación[37].

35. Nietzsche admite dos tipos de nihilismo, a cuya exposición está dedicada la primera parte de *La voluntad de poder*: el nihilismo *pasivo* y el *activo*. El activo es una cierta superación del nihilismo, propia del crecimiento de la voluntad.

36. La descalificación del pensamiento que aparece en Descartes y en Kant tampoco tiene en cuenta las averiguaciones aristotélicas sobre el conocimiento como acto y como hábito.

37. Claro está que Nietzsche acusaría a Aristóteles, discípulo de Sócrates, de optimismo ingenuo, por admitir que el hombre puede llegar al conocimiento de la realidad suprema.

Para Nietzsche la valentía y sabiduría de Kant y de Schopenhauer residen en su victoria sobre el optimismo de Sócrates, basado en la hipertrofia de la lógica. Schopenhauer reveló que las leyes de la lógica no son leyes incondicionales de validez universal, pues tan sólo sirven para elevar la apariencia, obra de Maya, a realidad suprema. Cfr. *El origen de la tragedia*, pp. 38 ss y 148 ss. Desde Aristóteles se puede replicar que Nietzsche procede de modo sofístico, puesto que al negar el valor de la lógica, su argumentación está reducida al orden de los accidentes.

* * *

De todos modos, la *pars destruens* del pensamiento de Nietzsche, cifrada en su hermenéutica, no carece completamente de justificación, si la referimos, sobre todo, a su época. Nietzsche se rebela contra la decadencia vital, y pretende construir un sentido ascendente de la vida, a la vez que nota que en su entorno, y seguramente en él mismo, está teniendo lugar un apagamiento vital. Si su sospecha se refiere a su época, no al pasado, se comprende que sea amarga. Pero entendida en general, su crítica es exacerbada y calumniosa. Con todo, referida a su tiempo, tiene mucho de testimonio.

Además, en cierto modo es una crítica profética, pues el aburguesamiento, el empequeñecimiento de la mirada y del impulso humano, el conformismo, han seguido adelante hasta nuestros días. Por eso su hermenéutica destructora debe entenderse en íntima unión con su parte constructiva, es decir, con su propuesta de luchar contra la debilitación del sentido de la vida[38].

Límites de la hermenéutica nietzscheana

En el aforismo 374 de *La gaya ciencia* aparecen unas limitaciones a las que el mismo Nietzsche somete su hermenéutica. Ante todo, señala que el carácter perspectivista de la

38. La parte constructiva de Nietzsche consiste, ante todo, en su valoración de la fuerza de la vida. Esa fuerza no debe entenderse de acuerdo con la interpretación nacional-socialista, es decir, como violencia vinculada a la raza. Nótese que según esta manera de ver, la propuesta de Nietzsche no se distinguiría de la figura de Calicles, un personaje del *Gorgias* platónico que no acepta la noción de ley que propone Sócrates, y apela a la ley del más fuerte. Sin duda, en el hombre existe una fuerza brutal que quiere romper todas las normas asesinando y robando.

interpretación puede no ser el único. El intelecto humano no es el juez de toda posible interpretación, pues no puede por menos de verse a sí mismo bajo sus propias formas interpretativas y solamente con ellas. Aunque no tenga sentido preguntar cuáles podrían ser las perspectivas de otras especies de intelecto, porque "desde nuestro rincón sólo se puede tener perspectiva de ese rincón", Nietzsche alude a la posibilidad de que algunos seres puedan percibir el tiempo hacia atrás o, alternativamente, unas veces hacia delante y otras hacia atrás[39]. Según esto, nuestra interpretación, la única que conocemos, es humana, demasiado humana.

Con la tesis que precede, Nietzsche parece dar entrada sin remedio a la desesperación, por más que siempre podría recurrir a su propia dialéctica del "sí pero no". Un ejemplo de ello es su tratamiento de la inspiración, que está claramente incluido en la *pars construens* de su filosofía.

El método de la "pars construens" de Nietzsche

Frente a la debilidad de la voluntad que critica con su hermenéutica, Nietzsche exalta la inspiración, que es, sobre todo, artística.

La inspiración se manifiesta en forma simbólica. El símbolo para Nietzsche es sobre todo imaginativo y lingüístico. Nietzsche lo aprecia especialmente en la música, pero también dice que sus libros son símbolos, poesía pura que se concentra en *Así habló Zaratustra*. La voluntad de poder es creadora de símbolos, no de ideas acabadas, porque de esa manera desembocaría en el idealismo. El símbolo da lugar a

39. Más adelante sostengo que se deben admitir distintos tiempos, de acuerdo con la pluralidad de movimientos.

una interpretación inacabable porque siempre sigue siendo enigmático.

La noción nietzscheana de símbolo ha influido en la llamada filosofía postmoderna. Según este planteamiento nuestra vida es exclusivamente simbólica, puesto que el símbolo es un remitir: remite a otro símbolo: todo sentido es sentido de sentido; estamos en un mundo de espejos. Aunque Nietzsche se presta a ser entendido así, porque en él la noción de intencionalidad no comparece, la versión postmoderna de Nietzsche en este punto es equivocada.

El primer inconveniente que ofrece dicha versión es su carácter excesivamente racional. En efecto, la remisión simbólica requiere un acuerdo entre los símbolos, lo que remite fuertemente a la noción leibniciana de armonía preestablecida y a la siguiente crítica que formuló Schopenhauer. Pero con ello se desconoce que el símbolo es creación de la voluntad de poder, lo que no concuerda con la versión leibniciana de la voluntad, que es inferior a la razón según este autor, ni tampoco a la voluntad de Schopenhauer, que aún siendo primordial, no puede llamarse voluntad de poder, puesto que termina en el fracaso. Repito que el acuerdo exacto entre los espejos es una reflexión especular, pues no podría hablarse de ella si cada espejo distorsionara la imagen de otro.

El segundo inconveniente de esta manera de entender la simbólica de Nietzsche es amenguar la dualidad entre la crítica hermenéutica y la inspiración. Pero olvidar este dualismo recorta la energía con que la inspiración rectifica la crítica hermenéutica. Sin una energía original y poderosa de la voluntad esa dualidad no se puede sentar.

Por otra parte, la voluntad más capaz de símbolo es la del superhombre y, según Nietzsche, los superhombres están aislados entre sí, son soles que no se iluminan entre sí, lo que deja fuera de consideración una armonía preestablecida. Por último cabe observar que los símbolos más altos son los

musicales y, por tanto, cuanto más altos más inmanentes son los símbolos. Un acuerdo entre distintas músicas nos conduciría a una música muy descriptiva y poco original.

En resumen, para Nietzsche el símbolo se distingue netamente de la crítica hermenéutica o, dicho de otro modo, su crítica hermenéutica es un desciframiento de símbolos degradados. Asimismo, al establecer una jerarquía entre los símbolos, de acuerdo con el sentido creciente de la voluntad de poder, se ha de excluir que la referencia de un símbolo a otro sea un encierro horizontal y que las referencias simbólicas sean intercambiables.

Con estas observaciones preparamos nuestro propio tratamiento de la simbólica nietzscheana, el desacuerdo con la cual no autoriza a la bajada de nivel que introducen los postmodernos.

CAPÍTULO IV
LAS HERMENÉUTICAS ATEAS II: FREUD

1. SIGMUND FREUD

Sigmund Freud nace en Freiberg (Moravia) en 1856 y muere en Londres en 1939. Sus obras hermenéuticas más importantes son:

— *Sobre el mecanismo psíquico del olvido* (1898),

— *La interpretación de los sueños* (1900),

— *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901-4),

— *Introducción* y *esquema del Psicoanálisis* (1904) y

— *Totem y tabú* (1927).

La sistematización de los "mecanismos de defensa" es obra de su hija Anne Freud, autora de la obra *El yo y los mecanismos de defensa* (1936).

Freud es el fundador del *psicoanálisis*, doctrina que entiende el psiquismo humano de un modo sumamente reduccionista: el hombre entero no sería más que un punto de

vista[1]. Dicho punto de vista es descrito con dos tipos de lenguaje, uno tomado de la mecánica y otro del mito.

La hermenéutica psicoanalítica

El mayor reparo que hay que poner al psicoanálisis es el siguiente: una interpretación de toda la temática humana –la que aparece en los sueños y en la vigilia, en la poesía, la ciencia, la religión, etc.–, comporta que cualquier objeción que se oponga a esa interpretación es reducida a ella, pues, por temática, la objeción es interpretable. La misma acusación de falsedad es un motivo más para recabar la validez de la hermenéutica freudiana. El criterio psicoanalítico se consolida con cualquier desacuerdo, extendiéndose a él y sujetándolo.

Esto comporta, ante todo, que el psicoanálisis no es compatible con la ciencia, es decir, con el diálogo entre distintos interlocutores, cada uno de los cuales admite la posibilidad de ser corregido por los otros –en el método de investigación, en sus resultados, o en el grado de lucidez–. Además, la ciencia exige la comunicación lingüística, porque el asunto que se considera es significativo para varios; por tanto, todos los que intervienen son en principio interlocutores válidos. La ciencia es tarea común acerca de temas, lo cual presupone que dichos temas están sobre el tapete. Pero si cualquier *dictum* que alguien pueda proferir, y que no esté de acuerdo con el propio, cae constitutivamente bajo la interpretación, acontece la *anulación* del interlocutor y el imperio absoluto del punto de vista. Más aún, si un punto de vista sustituye a todos los demás, y a cualquier otra instancia teórica, el que piense que existe la verdad y que ésta puede ser investigada por unos y

1. Aunque esta noción aparece en Kierkegaard, y de otro modo en Nietzsche, no tiene el sentido exclusivista que adquiere en Freud.

por otros, ha de ser reconducido a ese punto de vista declarándolo paranoico[2].

La captura de la temática por el punto de vista disuelve su valor objetivo; así se instaura una hermenéutica de la sospecha muy aguda. Es de resaltar lo dinámico del punto de vista, su fuerza: ésta es la sugerencia mecánica. La absolutización del punto de vista desposee de sentido propio a lo interpretado, es decir, lo desprovee de su contemporaneidad con el intérprete, lo reduce a la condición de algo situado en el pasado –biográfico–. El método hermenéutico remite intrínsecamente a tal sentido del pasado en cuanto que recae sobre lo que de antemano no es capaz de desmentirlo. También en este sentido la hermenéutica se distingue de la ciencia. El método científico es hipotético. Lo constitutivo de una hipótesis es su verificabilidad –según Popper, su falsación–, es decir, su remitir a un hecho posterior, en el que sea confirmada o desautorizada su peculiar predicción.

Al apelar al método hermenéutico, se desposee al pensamiento interpretado de la característica más propia del conocimiento: la adecuación con una temática. En tales condiciones dicho conocimiento no sólo es falso sino además incongruente, es decir, está en conflicto con la objetivación que a sí mismo se asigna. El énfasis en la conflictividad es la instancia en que la interpretación cifra su valor explicativo. Con otras palabras, para que la interpretación prevalezca es preciso que lo interpretado no sea, en rigor, un pensamiento válido sobre este tema, sino solamente un síntoma. La incoherencia entre el dinamismo y la temática precipita en la noción de *conflicto*; es la enfermedad psíquica.

El conflicto entre el pensar y el objeto no surgiría si ambos estuvieran separados, es decir, si los temas se origi-

2. Quizá Freud se inspire en Nietzsche al sentar la absolutización de la noción de punto de vista; sin embargo, para Nietzsche no hay un punto de vista único. En cambio, tal vez el yo no sea más débil en Freud que en Nietzsche.

naran sin que interviniera dinamismo cognoscitivo alguno. La noción estructuralista de *sistema* se adapta a la precisividad del estatuto objetivo de lo inteligible en correspondencia con la pretendida pasividad del pensamiento. La principiación activa se elude al formular el sistema en términos de analítica formal. Para que tal analítica no desemboque en lo homogéneo –como en Descartes y en Kant–, o en la univocidad –como en Duns Scoto–, hay que entender los elementos del análisis en términos puramente relacionales. Dichas relaciones entran en conflicto con el tiempo. Ésta es la solución estructuralista de Lacan.

Si no se admite la noción de sistema completamente absuelto de dinamismo, todavía cabe decir que el dinamismo que se corresponde con los objetos es indefinible e inconsciente. Esto es el *ello* freudiano, una noción funcional adaptada al subconsciente, y así separada de la objetivación.

Si se acentúa la importancia del dinamismo *a parte ante*, se implanta una descalificación del objeto que recuerda a Schopenhauer: la objetivación es mera representación ilusoria. Si el dinamismo pretende reconocerse en la representación, queda fuera de sí. Esta exterioridad obliga al dinamismo a negar sus posibilidades. El *das Nicht im Ewig* de Nietzsche se anticipa instalándose en la inmanencia.

La renuncia a la lucidez cognoscitiva es inherente al tránsito dinámico que echa fuera de sí el saber consciente. Dicho tránsito se identifica con el *principio del placer*. Se trata de una crasa despersonalización, es decir, de la entrega a un mecanismo. Contra lo que puede parecer, el principio de placer no es un asunto sencillo, sino bastante complicado. Un breve recuerdo de Hegel puede aclarar este asunto. Para Hegel el pensamiento es el segundo momento, no el comienzo, que es inmediato como pura vacuidad e indeterminación. Pero a la vez, el pensamiento es la energía del proceso dialéctico, que es segunda porque es la energía de lo negativo. En cambio, para Freud la energía psíquica es el comienzo

mismo, razón por la que no puede ser pensamiento, ni tampoco pura vacuidad.

La versión freudiana de lo psíquico se mueve dentro de estas coordenadas. Por tratarse de un dinamismo inicial, que no es el yo ni objeto alguno, sino inconsciente, debe dejarse sin determinar. En este sentido se denomina *ello*. Y en tanto que esa indeterminación no es dialécticamente superada, no puede entenderse tampoco como voluntad. En esto reside la diferencia con Nietzsche. Con estas observaciones se muestra claramente que la versión freudiana del dinamismo psíquico no es asunto fácil.

Propuesta de aproximación a la versión freudiana del psiquismo humano

Expondré a continuación una posible aproximación a la versión freudiana del dinamismo psíquico. A mi modo de ver, la clave del planteamiento psicoanalista consiste en la desaparición del recuerdo, es decir, en la completa eliminación de la presencia *del* pasado; lo peculiar del pasado no puede ser más que su *pasar*: el mero tránsito o trance. El trance es justamente la sensibilidad aislada, reducida a ella misma. Con esto se hace desaparecer la organización del tiempo, es decir, las determinaciones propias de un esquema temporal por pobre que sea. Lo único que interesa es el tránsito como tal. Al fijar la atención en el puro tránsito, la imposibilidad de determinación deja de ser una dificultad. Es la noción de *pulsión*: una fuerza que coincide con su recorrido y se extingue al terminarlo, es decir, que se encamina a su propia muerte. Como es claro, dicha fuerza no es espiritual[3].

3. La pulsión es una interpretación del dinamismo prepresencial, que no se ajusta al pasado del cuerpo humano. Si la vida corpórea fuera sólo pulsión afectiva

Ahora bien, si la pulsión es el puro transitar de un tiempo, cualquier intervención de una instancia extraña es una interrupción, un obstáculo para la propia dinámica. Éste es el sentido de las palabras *frustración* y *represión*: interferencia de lo que impide el recorrido de la pulsión o paraliza su trance. Aquí radica la función del *principio de realidad*. Nótese que la pulsión es incapaz de recibir información, puesto que no atiende a razones y no puede ser educada. La interrupción de su tránsito no introduce ningún sentido *para ella en ella*: la afectividad en trance no puede adecuarse en manera alguna con la instancia que interrumpe su transitar. Con todo, el obstáculo no es eficientemente ilusorio, pues al interrumpir su transitar, convierte la pulsión en *agresividad*.

Para Freud la pulsión no es agresiva de suyo, sino completamente inocente. Pero puede pervertirse, o sea, tornarse agresiva frente al obstáculo, es decir, *reactivamente*. Que tenga lugar la reacción significa que la pulsión no controla su detención. La pulsión no se aparta normalmente de su transitar, pero según la secuencia pulsión-obstáculo la agresividad es inevitable. En suma, la agresividad no es pretendida por la pulsión, pero acontece sin remedio cuando la pulsión es detenida –desviada durante su transcurso–.

Es patente que el dinamismo pulsional de Freud se distingue de la voluntad de poder nietzscheana: carece por completo de su capacidad productiva. Justamente por eso el obstáculo y la consiguiente represión contradicen la pulsión, son estrictamente negativos para ella porque la pulsión no es una actividad inmanente capaz de conservarse incólume al reaccionar frente al obstáculo.

La agresividad no es el placer inocente, sino su desviación. Por eso, el tanto de culpa ha de centrarse en el obs-

sensible, carecería completamente de organización temporal; pero la vida sensible es imposible sin cierta conservación de lo anterior.

táculo. Una parte considerable de la terapia psicoanalítica va orientada a deshacer el agobiante sentimiento de culpabilidad, que es la falsa carga de una responsabilidad inexistente.

Es manifiesto que la pulsión así entendida no puede ser responsable, pero también salta a la vista que la imposibilidad de ser responsable es un alivio tan trivial como la pulsión; este alivio sólo puede consolar a quien, según el decir de Kierkegaard, no quiere ser nadie. En efecto, la pulsión y el *ello* no son nadie. Ciertamente la hermenéutica freudiana induce a la renuncia a ser un yo. Habría que ponderar qué es más grave: la frustración de la pulsión necesaria para que surja el *yo*, o la imposibilidad de que la pulsión inocente sea un yo.

La conducta consciente es innegable; pero el yo que la conducta consciente exige, está cerrado al inconsciente. El yo se consolida en orden a la realidad en tanto que ésta contraría la pulsión. El yo está, por tanto, en el plano del obstáculo, y para entendérselas con él ha de ejercer la *censura*, esto es, impedir la aparición de la pulsión, pues, en otro caso, el choque con la realidad sería frontal. El yo, cuya función es evitar ese choque, viene a ser un pacificador, un ensayo de homeostasis, que no puede tener éxito, debido al empecinamiento de la pulsión y a su incapacidad para el aprendizaje. Precisamente por ello la estrategia que intenta el yo requiere interpretación.

La conducta consciente no posee una significación directa, pues la atención que se presta a la realidad depende por completo de que ésta no asiente a la pulsión, la cual no se ha apagado, sino que se ha desviado. En otro caso, insisto, no se produciría el "despertar" consciente, que no es otra cosa que enfrentarse con el obstáculo. Pero el obstáculo no se expande con una significación propia que lleve consigo el respeto: por ello el sentido directo no se asienta en sí mismo. El obstáculo es conocido porque no es posible hacerlo desaparecer. La

conciencia es cobardía, minusvalor y conformismo forzado: no hay otra conciencia que ésta.

Así pues, la conciencia sugiere lo que suele llamarse *complejo de inferioridad*; como mero estar a la defensiva es agresividad disimulada y oculta perversidad: sólo hay conciencia de obstáculo, y sólo hay obstáculo por la impotencia de anularlo. El obstáculo es negativo para la pulsión; la conciencia es negativa como impotente para hacer desaparecer el obstáculo y para detener la pulsión, lo que, de llevarse a cabo, comportaría la negación de la conciencia. La descalificación de la conciencia sugiere, por todas partes, la muerte.

La pulsión como clave hermenéutica y los mecanismos de defensa

La pulsión es inconsciente; por tanto, si no se abriera paso en la conciencia no tendríamos título para interpretarla. Ese paso se da al buscar consuelo la pulsión reprimida; pero, por ello mismo, es inevitable que el conflicto se acentúe. De esta manera se instala una sofocante espiral que se derrumba al subir, o que intenta satisfacerse en la medida en que se desvía[4].

Lo único que puede hacer la pulsión reactivamente agresiva frente al obstáculo es penetrar, empapar parcialmente su concienciación, intentando seguir –aunque desviadamente– la propia línea. La censura por mor del obstáculo que la conciencia significa para la pulsión no es tan impenetrable que no pueda ser atravesada por ella. Pero la salida que la con-

4. También puede señalarse una espiral en la voluntad de poder nietzscheana, pero esa espiral asciende de otro modo, a saber, creciendo dialécticamente.

ciencia proporciona a la pulsión es, como digo, una desviación y, por lo tanto, falsa o vicariamente satisfactoria[5].

El agravamiento del conflicto que acabamos de señalar se convierte en enfermedad al oponerse el yo a la tensión pulsional que intenta abrirse paso en la conciencia. Los mecanismos de defensa son un conato de solución del conflicto desde la conciencia y para ella. Por tanto, dichos procedimientos no son adecuados.

La conflictividad aparece en un doble plano. Ante todo, ha de señalarse el conflicto que entraña la noción de *obstáculo*, y la correlativa incapacidad de la pulsión para aprender. Esta incapacidad acompaña al brotar de la conciencia que evita el choque frontal. Por eso, la conciencia es un compromiso precario, un arreglo sin perspectivas, puesto que debido a su respectividad al obstáculo, se cierra a la pulsión y la reprime. Evitar el choque frontal es temor y cálculo pragmático; pero a la pulsión el temor y el cálculo pragmático no le dicen nada[6].

De esta manera se prepara el segundo plano de la conflictividad. La conciencia no puede penetrar en la pulsión, pero la pulsión sí puede penetrar en la conciencia. Al hacerlo, la misérrima condición de ésta da lugar a la ambigüedad. Al seguir la vía de la conciencia, la pulsión se desvía, pues su trance propio está paralizado; pero ella misma se fija, adquiere cierta duración, un intervalo de no extinción durante el cual

5. La interpretación psicoanalista ofrece cierta semejanza con el *Überbau* (superestructura) marxista, que ha sido subrayada por pensadores franceses y alemanes de mediados del siglo XX, tales como Althusser, Marcuse y Fromm.

Como ya se ha indicado, Lou Andreas Salomé cayó en la cuenta de que la postura de Freud era cierta imitación de la de Nietzsche.

6. El paralelismo formal con los planteamientos del último Max Scheler es llamativo, si bien Freud se inclina por una interpretación "sexual" del dinamismo, mientras que Scheler, más bien, lo interpreta desde la gula; en cualquier caso, intemperancia, es decir, incapacidad de atender razones, paralela a la impotencia del espíritu.

la pulsión vaga sin fin en la conciencia, aúlla interminablemente en los intersticios por donde se ha introducido[7].

Por lo demás, en tanto que la conciencia detiene la descarga de la pulsión, vuelve contra esta última su carácter reactivo; es decir, procede a acallarla. Acallando la pulsión, la conciencia se hace funcional respecto de ella: es rematadamente mala conciencia, puesto que ejerce su función censora en tanto que mira por el rabillo del ojo al obstáculo. La humillación es ahora miedo. Alarmada, la conciencia censura la pulsión. Por tanto, la censura es inevitablemente embustera. Todos los vicios empiezan a reunirse; semejante confusión es jauja para el hermeneuta, que muestra su virtuosismo en un amplio campo de combinaciones posibles. Ello implica el abuso investigador de encontrar lo que uno mismo quiere ver[8].

Al ser detenida, la pulsión se desborda e invade la conciencia. La función de la conciencia –la dilación ante el obstáculo– es para la pulsión la imposibilidad de desaparecer, o sea, la ocasión para comparecer. Pero su comparecencia comporta desviación, como se ha indicado, ante todo, porque la noción de significación es extraña a la pulsión. La hermenéutica rechaza que la índole del significado objetivo sea autónomo o neutral a la comparecencia de la pulsión.

Queda así al descubierto que la acusación de paranoia dirigida contra los que sostienen la existencia de la verdad se justifica tanto porque toda significación remite a la pulsión, como porque comporta su modificación. La pretensión de atender a significados inteligibles en cuanto que tales se monta sobre una autonomía de la vida consciente incompatible con su funcionalidad constitutiva. La verdad es, sin

7. Como la pulsión mira directamente a la satisfacción, con la que cesa, la duración que le presta la conciencia es completamente desnaturalizante.

8. Por tanto, la hermenéutica casi no deja nada a salvo. En este sentido es todavía más maniática que la de Nietzsche.

más, ilusión. No se trata de la famosa descalificación de Nietzsche "la verdad es aquel error sin el que cierta especie de vivientes no puede vivir"[9], sino un desenmascaramiento más trivial: la verdad de la significación directa está montada enteramente sobre la represión. De esta manera la verdad es una ilusión y, por tanto, intrínsecamente interpretable. Su interpretación es la descalificación de la significación directa. Por tanto, sin el mostrarse de la pulsión no habría nada qué interpretar.

La función del hermeneuta comporta la eliminación de la significación directa. Esta función se justifica por el aporte de la interpretación. Como la significación directa es, sobre todo, una sustitución, la nueva significación también lo es. Así pues, la significación directa y su interpretación valen en orden a lo mismo, y, por tanto, por igual; valen lo mismo, pero no a la vez, sino una en vez de la otra: si una vale, la otra deja de valer en términos absolutos. Esta alternativa permite defender una filosofía de la cultura, y sostener asimismo que la cultura es un mecanismo de defensa de acuerdo con la funcionalidad de la conciencia.

Para la pulsión, la cultura carece de significado; pero como dicha carencia de significado está acompañada por la dilatación de la pulsión, la alternativa es un *desplazamiento*.

La pulsión, en tanto que dilatada, requiere hermenéutica, pues se concentra y no se ejerce en trance. La pulsión carece de propósitos, o sólo los tiene si se dilata. En suma, la interpretación del propósito y el significado directo son compatibles, pero no a la vez, como se acaba de decir.

El propósito constitutivo de la conciencia es la *represión*, la intención de evitar el choque frontal con el obstáculo. La

9. *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 19. Cfr. asimismo, *Nachgelassene Fragmente (N.F.)*., 34 (253); (1885) *KSA* 11, 506.

represión comporta la *frustración*, es decir, la dilación de la pulsión; por tanto, es un mecanismo de defensa. No se reprime con un propósito directo, como podría ser hacerse cargo de lo injusto de la pulsión y del valor moral de impedir la intemperancia. Sostener el propósito directo de la pulsión sería paranoia. La paranoia es un remedo de la soberbia. El consejo del hermeneuta estriba en recomendar la descarga de la pulsión para curar la psicosis. La conciencia es impotente porque está a la defensiva. Incluso hay que decir que el carácter selectivo de la elección es un mecanismo de defensa: no atender a todo lo que rodea puede deberse a un rechazo defensivo.

Si la significación directa fuera positivamente aceptable, la realidad no sería un obstáculo y la conciencia no fracasaría. Asimismo, en ese caso la dilación consciente de la pulsión no se daría. Algunos psicoanalistas heterodoxos expresan esto diciendo que el obstáculo se acepta tragándolo. Pero tragar es un trance y, por lo tanto, no una tarea del yo: en lugar de incorporar, el yo *proyecta*. Si no se acepta la asimilación, hay que aceptar que el yo proyecta. Como mecanismo de defensa, la *proyección* es un dilatar alejando o externando. Con otras palabras, la percepción de lo distinto, del no-yo, es equivalente a la proyección. La percepción de lo distinto del yo, del no–yo no es dotar de un proyecto a la pulsión, sino otro modo de decir que la pulsión no mira al futuro. Para sostener otra cosa sería preciso duplicar la hermenéutica, concediendo al yo capacidad interpretativa[10].

Entendida como un aspecto más del carácter defensivo de la conciencia, la proyección muestra su ambigüedad axiológica. Lo proyectado es tan positivo como negativo, pero no a la vez, sino uno en vez del otro. Con esto se despeja otra dificultad que versa sobre el contenido proyectado antes de la

10. Esta duplicación es casi inevitable, pues la hermenéutica es, se quiera o no, temática.

proyección. En rigor, no se proyecta nada anterior, sino que el yo proyecta en tanto que no asume la pulsión –no se disuelve en ella–. Mientras que la pulsión es puro trance, la proyección es puro alejamiento: alejar se opone al transitar.

En atención a que la conciencia es de entrada represiva, cabe decir que la pulsión reprimida se transforma en tensión. Como la tensión es dolorosa, aparece la proyección, que es un alivio, una distensión que coloca fuera la tensión. Habría que preguntar si ese alivio es alguna forma de placer. La respuesta a esta pregunta es difícil. Si la conciencia es la sede del dolor, su fracaso es total. Pero en ese caso, el anhelo de que la conciencia desaparezca se debería imponer a ella.

La alternativa entre placer y displacer parece ser elemental y no susceptible de hermenéutica: es imposible interpretar el placer como displacer y al revés. Pero si no hay ningún placer en aliviar algún displacer, parece que la misma noción de mecanismo de defensa se derrumba. Dicho de otro modo, si el dolor es la pulsión hecha tensión por la represión, ¿por qué la proyección no es la represión de ese dolor, es decir, una segunda represión de carácter compensatorio?

No acaban aquí los problemas de la proyección. En efecto, si la proyección es el alejamiento de algo negativo, parece ser un incremento del obstáculo. De este modo el remedio es peor que la enfermedad, la agrava. Cabe admitir que el obstáculo es real; pero un incremento del mismo por proyección no puede serlo. Ahora bien, si el obstáculo es irreal, concienciarlo es una alucinación. Así se pasa del plano de las neurosis al de las psicosis. La proyección se tematiza ahora en forma de manía persecutoria. De esta manera, el fardo proyectado por ser insoportable se vuelve contra quien lo

suelta. El mecanismo de defensa ha provocado un monstruo, no se ha librado de él y se ha astillado en locura[11].

Apelación a otros mecanismos de defensa para resolver las dificultades que ofrece la secuencia represión-proyección

El psicoanálisis intenta resolver las dificultades que ofrece la secuencia represión-proyección de varias maneras:

1) La más inmediata es arbitrar nuevos mecanismos de defensa, cuya función es complementaria, pues representan una disminución del incremento del obstáculo a que da lugar la unilateralidad de la proyección. Por lo pronto, la *identificación*, que es una atenencia al obstáculo, enfocándolo como externo. Si lo molesto se conciencia en otro, hay un cierto alivio, puesto que el otro no soy yo, y lo que le pasa a él no me pasa a mí. La identificación puede ser algo más complicada si reviste la moderada forma de ficción que se llama invención artística. Al endosarlo a personajes de novela o de teatro, por ejemplo, lo proyectado se ofrece a otros espectadores, es decir, se socializa. Tanto el autor como el público proyectan, pero la identificación es más neta en el público, si bien, por el entrecruce de responsabilidades, el autor se ve aplaudido, con lo que el obstáculo incluso disminuye. El arte fomenta y facilita la identificación. Por aquí el psicoanálisis se convierte en teoría cultural y social.

Con la identificación la represión cede, pues en los demás no hay nada que reprimir. Pero también es perfecta-

11. Seguramente para la hermenéutica psicoanalítica hay algo más grave que la locura, a saber, la admisión tética de la conciencia moral, un fardo insoportable sin más, peor que la locura, porque si Dios no existe, cualquier proyecto moral es intrínsecamente contrariado.

mente posible que la proyección refuerce la represión. La represión reforzada es el núcleo de lo que los psicoanalistas llaman *super ego*, que no es la representación de otro yo, sino una exaltación de la conciencia como represión hipostasiada.

Librarse del *super ego* es casi imposible: con él aparecen la disciplina moral y los modelos de conducta, es decir, la parte superior de la cultura. La imposibilidad de librarse del *super ego*, que es algo así como la aspiración ilusoria a la identificación con un obstáculo respetable, da lugar a una intensificación de los mecanismos de defensa cuyo fracaso da lugar al conflicto neurótico[12].

2) El aminoramiento de la proyección puede lograrse no sólo con la identificación, sino en el modo de un *trueque*. En rigor, la identificación ya es un trueque –del yo por otro, a ser posible ficticio–, pero cabe también un trueque cualitativo, esto es, proyectar una negatividad tolerable cambiando por ella la que no se tolera: un mal menor. A este mecanismo de defensa algunos psicoanalistas le llaman *negación* sin más, y otros *formación reactiva*. Es el mecanismo a que acude la zorra ante las uvas. La posibilidad del mecanismo exige que la equivalencia valorativa no sea completa: si a la zorra le diera igual lo inalcanzable de las uvas y su falta de sazón, no diría que están verdes.

En este mecanismo de defensa aparece algo así como una secuencia temporal. Además, el trueque, la alternativa, supera la posibilidad en plural, lo que no hace la proyección, que más bien cierra que abre.

3) Otro mecanismo de defensa es la *inhibición*, que deja en suspenso la proyección porque ni siquiera niega. Contra lo que a primera vista parece, esta pasividad es un fortaleci-

12. Según esto, pueden distinguirse en Freud dos niveles culturales: el *artístico*, en el que el obstáculo se enfoca como externo, y el nivel en que aparece el *super ego*, en el que el obstáculo se sublima.

miento del yo, que llega a poder prescindir de la proyección de un modo casi estoico. Nótese que la inhibición es el único mecanismo de defensa que Nietzsche estaría dispuesto a admitir[13]. Adviértase también que la inhibición, a distinción de los mecanismos de defensa supletorios, no es un desplazamiento.

4) Lo que acabo de decir sugiere otro modo de resolver las dificultades de la secuencia represión-proyección: invertir su orden, es decir, entender que la proyección es más *primitiva* que la represión. Si la proyección complementa tan difícilmente la represión, cabe sostener que la proyección funciona, sobre todo, en la medida en que la represión es débil; paralelamente, la proyección se temporaliza en forma de *mito*. Esta, junto con la interpretación mecanicista de la libido, es una de las grandes propuestas de Freud.

El mito tiene mucho de fábula. Pero conviene resaltar su carácter narrativo. El mito cuenta lo ya sucedido, la decisiva importancia de lo ancestral, que no es posible remontar, de donde viene el mensaje cifrado en sucesos que no son contingentes, puesto que en ellos yace la enseñanza sabia e insuperable. El mito dice lo consumado, el imperar de lo ontogónico, que no se puede dominar por estar sumido en su haber sido ya. Los sucesos que han sido son todos los que caben. El mito impone su propio carácter irremediable, y así enseña. Lo que ha sido niega la libertad[14].

El mito es un modo de proyectar cuya negatividad es patente: no hay sino pasado. El pasado impera en cuanto que es sapiencial. Tal imperar paraliza el despegarse de él, pues obliga a aceptarlo. Por eso el mito es compulsivo: consume

13. Es claro que Nietzsche descalifica la proyección por sostener la airada respuesta del artista.

14. Parece haber aquí una cierta discordancia con Nietzsche, porque para Freud el pasado no se domina sino que es dominante. La voluntad de poder, en cambio, pretende dominar el pasado.

toda su iniciativa en la reiteración. No se trata tanto de una eficiencia del pasado como de la imposibilidad de no repetirlo. Esto significa que el pasado es un prototiempo que fascina diciendo que otra vez sucederá lo mismo. Al internalizar el pasado como saber, la conciencia es sumida en el trance fabuloso: entonces, más que conciencia, es fantasía.

Ahora la represión adopta la forma de olvido, con el auxilio del desplazamiento. Este auxilio es necesario porque la represión no ha de censurar solamente la pulsión, sino también la fantasía, el vértigo de la fascinación. En este momento el desplazamiento es interpretable como una simbolización[15]. La clave del símbolo pertenece a la hermenéutica: es la interpretación psicoanalista como sustitución: o significación directa o símbolo[16]. La conciencia paga a la fantasía con su misma moneda.

El complejo de Edipo

Así aparece otro modo de resolver las dificultades de la secuencia represión-proyección. Al intercalar la fantasía entre la pulsión y la conciencia, se sugiere una historia del yo, que es un proceso a partir de un estadio muy debilitado del yo. La función fabulatriz, sin la cual el mito no es posible, se corresponde con un casi no yo. La historia del yo no es un progreso, sino que acaba en el yo arrancando de un yo débil, es decir, *mítico*. La anomalía que comporta la atribución de una máxima proyección a un yo casi inexistente se compensa con el llamado *complejo de Edipo*.

15. El olvido es inherente al eterno retorno.

16. Esta acepción de la palabra símbolo es forzada precisamente por lo que tiene de sustitución.

El complejo de Edipo es una proyección hermenéutica arbitrada para interpretar al niño. La proyección consiste en polarizar en el padre y en la madre los aspectos –conciencia y pulsión– que el entero desvalimiento del niño no le permiten descubrir en sí mismo. Como pulsión, el niño es imposible sin la madre. Esto quiere decir que el niño no es siquiera capaz de pulsión aislada. La primera pulsión es el hambre en cuanto que saciable –en trance de alimentación–; el alimento ha de ser proporcionado por una instancia distinta. El niño es incapaz de satisfacer el hambre sin el concurso materno, que es estrictamente de orden pulsional. El hambre infantil engloba a la madre, transcurre tragando un flujo materno, de manera que el hambre no es suya sin la madre. El niño se adscribe como pulsión a su madre, se "enchufa" en ella porque la necesita sin poderla suscitar, pues de ella emana la satisfacción. Todo ello indica la estrecha relación entre la boca y el pecho. El pecho es la propiciación cálida, lo benigno que acoge. La acogida es indefectible; la ausencia de obstáculo y enemistad, lo ensoñado como anhelo asegurado: lo suave[17].

En este nivel no hay conciencia, ni siquiera identificación, sino más bien una fusión debida a la complementariedad en que la primacía responde a la emanación; lo efundente es recibido como destinado a la pulsión deglutidora. Pero como esa pulsión es necesitante, no hay lugar para la gratitud, es decir, para el reconocimiento del don materno. La falta de este don frustra la pulsión, en cuyo lugar aparecen los sentimientos de hambre y frío, la impotencia aterradora, la expulsión, la soledad. Lo indefectible es ahora lo que falta, pero su falta es ocupada por la desgracia extrema. La desgracia perfila la falta como mala; sin embargo, el mal, más que

17. El empleo freudiano de símbolos es muy abundante en la descripción del complejo de Edipo.

reactivo es sorprendente, puesto que es la falta de lo que es bueno por constituir la condición misma de la pulsión.

Más que formar parte de la pulsión, la madre es requerida por ella. En estas condiciones, la pulsión infantil es rotundamente egótica. Lo que le falta se pone de manifiesto en la desgracia sentimental como la imposibilidad de desprenderse o independizarse. El egotismo de la nativa revelación de sí es narcisismo, atadura, como imposibilidad de autoindependencia. La falta de la madre no revela que se dependa de ella, sino la pura no independencia de sí[18].

Es claro que la falta como manifestación de dependencia rompe la relación primaria con la madre, es decir, la relación en que no hay falta. La vuelta a la madre como vuelta al pasado comporta que la falta no es lo primitivo. Por tanto, desde la ruptura de la falta dicha relación no puede ya restablecerse, sino que es sustituida por otra perversa. Exegéticamente, una vez acaecida la falta, la madre como condición de la pulsión se vislumbra como reduplicativamente fontal en pasado. Este es el primer componente del complejo de Edipo: la adscripción de la madre al pasado, la vuelta a la madre como vuelta al pasado. Esta descripción es obviamente de carácter mítico. Si la falta fuese lo primario no aparecería el complejo de Edipo. Una madre muy severa no daría lugar a él[19].

Es preciso notar que, incluso en sentido freudiano, el egotismo ha de distinguirse del yo. El yo es la dilación por mor del obstáculo. Lo egótico no es dilación, sino tendencia al pasado. La vuelta al pasado es la reposición pervertida desde la falta, desde la manifestación de la autodependencia. Tal manifestación no ha de colocarse en el yo, sino en el ello; es

18. Tanto en Nietzsche como en Freud el desprecio de la filiación es patente. Sin embargo, en Nietzsche la pretensión de independencia es primaria, radical; en Freud esa independencia no se da.

19. Si la madre impone alguna disciplina al alimentar al niño, o no lo alimenta con su leche, la hipótesis de Freud carece de validez.

la perversidad del ello, el inconsciente marcado por el sentimiento de derelicción de sí mismo, un sucedáneo de la autoconciencia. La autodependencia del ello hace las veces de autoconciencia: es una autoconciencia que tira del presente hacia el pasado. Este tirón es el verdadero sí mismo freudiano, es decir, el subconsciente en la conciencia, o la remitencia de la conciencia a un sí mismo del que como conciencia está desprovista. Como sí mismo único, el ello es el asiento de la culpa apropiada.

Según esto, la relación con la madre no es suficiente en sus diversos avatares para justificar hermenéuticamente el yo. El yo requiere la instancia paterna[20]. El padre representa la instancia dura, impositiva, implantadora de la realidad, es decir, representa el mismo obstáculo. Es extraño que para entender al niño como ser humano primitivo y desvalido se apele a las figuras de máxima fuerza humana. Para ello es menester enfocar esas dos instancias en su propia etapa de niñez, y privarles de eficacia educativa. Es preciso señalar una vez más la incapacidad de aprendizaje de la pulsión.

En cualquier caso, la hermenéutica psiconalítica sienta las diferencias desde la consideración de la dependencia. Del padre depende el yo. Esta dependencia es posible tan sólo en la medida en que se deja al margen el ello, pues el yo puede entenderse como derivado, pero el ello no puede serlo. De manera que a la fuerza paterna se le escapa lo egótico, la autoconciencia sentimental que permanece enteramente cerrada a dicha fuerza.

Desde luego, en la postura freudiana queda excluida la noción agustiniana de *intimior*, que señala una acogida, una

20. Es claro que al vincular la madre a la pulsión y el padre al yo se sienta un dualismo demasiado rígido entre los dos progenitores, lo cual es un inconveniente de la hermenéutica. Para paliar esta rigidez, la hermenéutica psicoanalista acude a la vinculación entre el padre y la madre. De esta forma se constituye una especie de triángulo relacional sobre el que se montan nuevos desarrollos hermenéuticos.

interioridad entrañable superior a cualquier pulsión. Ciertamente el hombre es un ser dependiente, pero también es un ser libre y no condenado al egotismo. Su dependencia respecto de instancias creadoras es incompatible con el narcisismo. La noción de "falta de creador" carece de sentido; sustraer al hombre de esa dependencia es artificial. Por eso la noción de "falta manifestativa" es insostenible, y sólo puede establecerse como mito temporal al margen de una comprensión correcta de la estructura del tiempo humano.

Si el sí mismo es entera desgracia manifestada en la falta, el niño está egóticamente cerrado al amor, al agradecimiento: es autoconciencia afectiva hermética, incapaz de admitir lo distinto de ella misma[21].

La dureza de la realidad es correlativa con el yo. Puesto que la correlación deja fuera lo narcisista, que es una marca indeleble pero estática, la relación padre-hijo es externa. La ausencia de intimidad no añade una nueva falta. En la relación padre-hijo no hay intimidad, porque lo egótico no es interno, sino anterior a ella. No puede decirse que el padre ame al hijo. Sería improcedente que lo amase, porque ello no puede tener reflejo ni acogida en el niño: el yo no es amor.

La correlación del hombre con la realidad es externa porque, ante todo, la relación entre los "yoes" no es íntima. El yo se nuestra así en su cruda impotencia. Su carácter emergente no comunica con origen alguno: por grande que sea su dependencia, el niño no comunica con aquello de que depende.

De este modo "padre" es una palabra empobrecida y paralítica. Padre significa origen o no significa nada, pero en sentido freudiano, la derivación del yo no tiene nada que ver

21. Esto recuerda al cuarto grado de concienciación desesperada de Kierkegaard.

con la génesis. El yo brota sin poder acoger su brotar, pues está "satelizado" por el sí mismo egótico.

La pulsión y el narcisismo hacen del origen del yo un enigma. Exegéticamente el yo es el enigma del origen. La búsqueda de la solución a tal enigma se hará perversamente. Lo egótico sugiere la muerte del padre: he aquí el segundo componente edípico. El yo infantil despliega sus mecanismos de defensa: la identificación con el padre, la proyección como miedo a la reacción paterna (miedo a ser castrado), y la represión para evitar el catastrófico choque frontal. El juego de los mecanismos de defensa es tan violento como falsificador, y por ello contribuye a agudizar el conflicto edípico.

Según lo que acabamos de decir, el complejo de Edipo es hermenéuticamente inevitable, pues representa la conjunción de la pulsión, la frustración condensada en el egotismo, la correlación con el padre, y la imposibilidad de que los mecanismos de defensa tengan éxito. Incluso habría que señalar que el citado complejo es promovido por la insuficiencia de la defensa misma. Pero como todo complejo es una perturbación sentimental, es preciso averiguar el trastorno de lo egótico que el complejo comporta. Esta averiguación no es fácil, en primer lugar, porque no parece que una derelicción pueda agravarse; en segundo lugar, porque, a pesar del cuidado que hemos puesto en no entenebrecer la exégesis, resulta difícil evitar que la angustia trasparezca. El virtuosismo combinatorio en que la hermenéutica psicoanalítica desemboca a partir del triángulo familiar no hace sino agravar la sintomatología angustiosa. La difusión propagandística del complejo de Edipo lo transforma en una habladuría.

La idea de que el niño se da cuenta de que el padre es un rival como causante del abandono de la madre, es una crasa racionalización: si se admite que el niño razona, la interpretación psicoanalítica del brote del yo se desvirtúa. Claro es que entonces la pregunta por la verdad que el hombre es sigue

vigente, pues no tolera la tutela hermenéutica ni dicha pregunta es indicio de paranoia[22].

Una tercera dificultad para el complejo de Edipo estriba en que no parece que sea tematizable, salvo que se admita que lo egótico es modificable, inestable. La única solución parece ser admitir que el complejo es más superficial que lo egótico, es decir, un sentimiento somero que estropea la conducta consciente tan sólo como un malestar acompañante. Por serio que sea el estropicio y el desarreglo de la conducta, si lo egótico permanece inalterado, el complejo es secundario y afecta únicamente al yo, al margen del ello. Aun así, no es fácil aceptar que el yo sea susceptible de ser afectado, salvo que sea también de índole sentimental. Con otras palabras, si el complejo no afecta al ello, ¿a qué afecta? Y si le afecta, ¿en qué sentido lo hace?

Seguramente, la respuesta es proporcionada por la *sublimación*. El yo del hijo es constitutivamente en su emerger correlativo con un yo dominante. La dominancia del padre es primaria en el orden del yo. Primario significa aquí que para el yo infantil no hay un momento previo a la paternidad dominante, puesto que brota en correlación con ella.

El mecanismo de defensa consiste ahora en la ascensión hacia el padre. Tal elevación estriba en una tarea. Como significa defensa contra la desigualdad, con la elevación lo infantil encara un *super-yo*. El dinamismo que ello implica es hermenéuticamente la pulsión desplazada. En atención a ello la elevación es designada como sublimación.

Así entendida, la tarea comporta un encarnizamiento: es un denodado esfuerzo casi imposible, puesto que funciona de

22. El psicoanálisis anglosajón está fuertemente teñido de pragmatismo. Por débil que sea su intención significativa directa, el pragmatismo implica, al menos, la concesión al yo de un valor de medio para el éxito en la vida. Incluso un yo sólido es un excelente recurso en la conducta sexual. Por esta vertiente el psicoanálisis se confunde con un mediocre maquiavelismo.

prestado. El sí mismo como derelicción es renuente al esfuerzo, y antiteleológico, vertido hacia el pasado. Por eso, la tarea de la sublimación no puede ser para lo egótico sino fastidio, y sobre todo cansancio. Aparece así el tema estético del tedio, ahora en fusión con el odio. El ello odia al super-yo. El odio es la exasperada protesta ante el robo de la pulsión que empuja a la tarea. En cuanto contrastado con el ello, el super-yo es denunciado como imposible super-ello, es decir, como imposible exigencia de desensimismamiento. En la aventura sublimante, el yo se desorbita respecto del ello. La trasferencia del ello al super-ego es imposible porque de antemano el ello se manifestó como derelicción en la falta de la madre. El nacer del yo es inválido en el orden sentimental; a su vez, el ello reclama el cese de la tarea sublimante[23].

El valor cognoscitivo de la pulsión es de carácter exploratorio; la exploración se constituye en la atracción o adscripción del yo a lo egótico y tiene como modelo y resultado el narcisismo: es un palpar, recorrer y probar presididos por la apropiación. Para la hermenéutica, la exploración comporta una ambigua identificación con la madre: constituye el sentimiento de propiedad de la instancia otorgante. El propio cuerpo es la réplica maternal en que se embute lo egótico, uno mismo nace de lo corporal: es el poseedor de órganos de

23. El psicoanálisis carece de la radicalidad de Kierkegaard. En Kierkegaard la afectividad es interna al yo, no su satélite, y se corresponde matizadamente con grados de conciencia. Tales grados indican un astillamiento del yo. La mismidad del yo es señalada por la conciencia desesperada en cuanto que graduada en soluciones aparentes. De ellas la más grave es la obstinación, la desesperación como odio activo. Este ultimo grado de desesperación descubre la raíz del tedio como drama del yo y, por así decirlo, lo sublima en el odio desnudo. De este modo el sentimiento acompaña al yo y se sublima obediente al drama de éste.

En cambio, en Freud la fusión de tedio y odio es apreciada desde un sí mismo perezoso, que ignora el drama, y para el cual la sublimación es irritante inutilidad de la que hay que desprenderse. Por eso es tanática. El odio kierkegardiano no puede acudir a estas soluciones, porque la anulación de lo odiado lo destruye a él mismo. Kierkegaard es un ser humano doliente, pero no desanimado.

placer. La posibilidad de búsqueda del origen es bloqueada en términos carnales. El cuerpo es el origen incorporado, adscrito[24]. El sentimiento tiende a la sensualidad y enlaza con lo orgánico interpretado como *erógeno*.

La maduración corpórea señala la fase de apropiación marcada por la hegemonía de un órgano. En todas las fases, la correlación con el padre no desaparece, por lo que la posibilidad de derelicción es permanente. Así pues, el complejo de Edipo se consolida gradualmente. La tendencia apropiante acrecienta los obstáculos y con ellos la frustración y la represión. El conflicto puede ser tan agudo que exija nuevos mecanismos de defensa cuya oportunidad está dada por la fase de maduración orgánica, y que, al remitir al pasado, significan la pérdida funcional de la fase más madura –regresión y fijación–.

La adscripción de otro cuerpo, o utensilio, al éxito posesorio no está libre de obstáculos. Sin extendernos en la casuística que despliega el virtuosismo hermenéutico, conviene señalar que la adscripción posesoria introduce la agresividad en el mismo trance de la pulsión. Indiquemos también que la descontrolada hipertrofia de la llamada educación "sexual" arranca de una apreciación calamitosa del obstáculo. Esta versión de lo psíquico, extrañamente enfermiza, trae a colación toda clase de adversidades. Los mecanismos de defensa prolongan el conflicto sin resolverlo.

El único intramundo adecuado al éxito de esta ideología vendría a ser algo así como una condescendencia general en que los entes perdieran sus perfiles y se dejaran apresar sin resistencia por el tiempo de la pulsión. El pansexualismo es el expolio unidimensional, el reduccionismo ciego, la restricción a una dieta única, la unifunción a la que se sacrifican

24. El tema platónico de los hijos de la tierra, que aparece en el diálogo *Teetetos*, a lo largo de una autocrítica de la teoría de las ideas, recibe aquí una nueva versión que, aunque muy depurada, es sumamente materialista.

todas las variables. El pansexualismo traslada el tedio a los entes de acuerdo con el trueque hermenéutico que vengo llamando *equivalencia* alternativa entre la cultura y la hermenéutica psicoanalítica.

Si la significación directa es una sustitución, su interpretación es reversible: se está entre los entes o se acepta la interpretación. Este dilema muestra que la pulsión se libera extinguiéndose, de manera que en el final de la peculiar catarsis que propone el psicoanálisis no queda nada. Asimismo, la noción de órgano erógeno desconoce la función real del órgano. Si, por ejemplo, hurgarse la nariz proporciona algún placer, ¿cabe sostener que la función de las fosas nasales consiste en semejante futilidad? La drástica distinción entre el principio de realidad y el principio de placer así lo sugiere, pues el placer está separado del plexo de entes[25]. Si el plexo de entes desaparece, no puede ser sustituido por otro ente, ni tampoco por una salida trascendente de mayor significación, sino solamente por un transcurso que se recorre sin dejar poso.

La terapéutica

Ciertamente, el conflicto puede ser más o menos agudo y, paralelamente, su curación más o menos imprescindible. El hombre "casi" sano se caracteriza por la intermitencia de la pulsión. Si la regresión y la fijación han sido salvadas –en la medida en que es posible–, el individuo está en condiciones de satisfacer sus pulsiones y, por tanto, no tiene por qué desmontar su conciencia, que no es inmediatamente conflic-

25. Tampoco puede cifrarse la función de los órganos alimenticios o de los sexuales en el placer que proporcionan, aunque dicho placer está más unido a ellos que en el ejemplo aludido.

tiva en los periodos de descarga. Pero esta hipótesis es poco probable, pues los traumas pasados no se borran por completo, ni está asegurada la sincronía entre el despertar de la pulsión y la ausencia de obstáculos. Desde luego, el obstáculo puede presentarse del modo más inoportuno, y, por su parte, la pulsión no descansa del todo. Añádase la presencia del super-ego consolidado en la cultura, en las instituciones y en la religión, cuyo desmontaje es tarea inacabable.

Así pues, el psicoanalista ha de montar su guardia de forma permanente, y ha de estar siempre presto a la terapia, pues las significaciones directas no dejan de reaparecer. La curación no es nunca definitiva. Se trata de una tarea de Sísifo cara a la conciencia, que siempre vuelve a levantar su enfermiza cabeza.

La cura se ejerce, en definitiva, dándole la vuelta a la *sustitución*. Como la sustitución es inseparable del yo, hay que eliminar a éste, lo que no es fácil de conseguir. Pero la hermenéutica está preparada: si el yo no se deja sustituir, hay que decir que se *resiste*. La resistencia es otro mecanismo de defensa, muy particular, puesto que no se monta frente a un obstáculo, ya que el psicoanalista no lo es. Pero como intenta eliminar el yo, ha de *suplantarlo*: un yo en vez de otro.

Mientras el padre es la instancia nativa del yo, el hermeneuta lo elimina. Por lo mismo, mientras que el padre y el hijo son dos *yoes*, en la terapia el yo del paciente ha de desaparecer, por lo que sólo hay un yo. La hermenéutica es la apropiación del lenguaje que, siendo directamente significativo para quien lo emite, no lo es para quien lo escucha. Como ya señalé, la sesión terapéutica no es un diálogo: lo que escucha el médico no es lo que dice el paciente, sino la hermenéutica de dicho decir.

El psicoanalista pretende la entrega del cliente, la renuncia por parte de éste al sentido directo, el cual ha de ser vaciado por el análisis, y después suplantado por un nuevo sen-

tido proporcionado por el terapeuta. Para lograrlo hay que vencer la resistencia, que es el mecanismo de defensa clave frente al tratamiento[26]. Se ve que la sesión terapéutica es un remoldeamiento total, casi dionisíaco. Pero la entrega del cliente no puede operarse de forma orgiástica, pues su yo es reducido y temeroso. Para el yo del paciente, la confusión del psicoanalista con su padre es inevitable, a menos que caiga en la cuenta de que la interpretación no le es propuesta por un yo ni a un yo. Entre tanto, la resistencia funciona como la movilización de todos los mecanismos de defensa a la vez.

El psicoanalista propone la interpretación como no siendo él mismo un yo, lo cual comporta que no la propone como científica ni como verdadera. Naturalmente, esto es extraño y, además, incompatible con el dogmatismo freudiano y con las acres disputas acerca de la ortodoxia de escuela (que, por equivalencia, se podrían entender como magníficos modelos de resistencia). En cualquier caso, la sesión terapéutica deriva hacia el impersonalismo estético.

La eliminación de la hipnosis en el tratamiento freudiano permite entender mejor su peculiaridad. Dejando aparte la inhabilidad de Freud como hipnotizador, es claro que la hipnosis descarta el yo del hipnotizado, pero no el del hipnotizador. Además, al cesar la hipnosis, el yo del paciente reaparece, lo cual indica que no ha entrado en juego ninguna instancia profunda, o que no hay equivalencia entre el estado hipnótico y la conciencia, por lo que en estas condiciones la hermenéutica tampoco entra en juego.

La hermenéutica tiene que ser aceptada por el paciente para que la sustitución se lleve a efecto. Si el paciente acepta la interpretación de lo que ha manifestado, la interpretación sustituye la significación directa, y de esta manera desaparece la correlación con el padre: el psicoanalista deja de ser un

26. Por eso el tratamiento no termina nunca.

obstáculo. Todo esto es solidario, de modo que no hay una secuencia causal. El núcleo de la sesión terapéutica es la desaparición del obstáculo. El paciente ha dejado de estar en el mundo, para limitarse a ser una atención centrada en la revelación hermenéutica. No se trata de la orgía dionisíaca, sino de algo más modesto, si bien, dentro de su pretensión totalitaria, muy absorbente. La instancia que entra en juego es el ello.

Nótese bien: la instancia decisiva es el éxito mismo de la terapia psicoanalista. Para que el yo no vuelva a precipitar es precisa la desaparición de cualquier tipo de obstáculo. La hermenéutica ha manifestado el sí mismo sensual, y en su aceptación el psicoanalista deja de ser un obstáculo.

Aceptar la interpretación no es un cambio de opinión que, apreciando un error, rectifica la intención de la realidad. El *quid* de la terapia estriba en que la realidad no cuenta. Lo que desde el yo era real ahora es una fábula. La desmitificación no apunta a un conocimiento verdadero, pues en régimen de mito *todo* es mito. Para apreciar la realidad como mito hay que ser un mirar mítico, pues la equivalencia por adhesión de la sustitución así lo exige[27].

La resistencia dificulta la desaparición de la conciencia, pero en la medida en que se la vence y emerge la afectividad, ésta se transfiere al hermeneuta. La *trasferencia* no es un mecanismo de defensa, sino la afectividad tiñéndolo todo. Resulta extraño que la trasferencia no se extienda a la habitación en que tiene lugar la sesión terapéutica y a los muebles que hay en ella.

Naturalmente la transferencia ha de ser evitada. Entonces aparece el riesgo de frustración. Para sortear este riesgo, la sesión terapéutica incluye la indicación de modos fáciles de

27. El ello no es el yo que enfrenta realidades, sino lo que Freud llama "yo purificado del placer", un yo que aprecia placeres y no realidades.

satisfacer la pulsión, y de consejos para disminuir los obstáculos.

Como es obvio, la divulgación de las ideas psicoanalistas da lugar a que el que consulta a un psicoanalista sabe a lo que va. La popularización del psicoanálisis da por resultado una conspiración contra los niveles en que se concentra la normatividad y la religión. Son patentes las posibilidades de manipulación política de los tópicos psicoanalistas.

Ahora bien, el estatuto popularizado del psicoanálisis es incompatible con la índole de la doctrina, pues entrar en la constelación de las fuerzas que operan en el ámbito de la cultura y ser aprovechable por intenciones políticas desvirtúa por completo al psicoanálisis. Quizá sea ésta una de las razones por las que la hermenéutica freudiana ha perdido su prestigio.

Discusión de la hermenéutica freudiana

Una exégesis inmediata del psicoanálisis permite hacer las siguientes observaciones:

1.– Si el yo poseyera alguna afectividad propia, ésta sería superior a la libido, y podría ser preferida a ella. La conciencia no cumpliría una función de represión, sino la captación de una neta diferencia, que eventualmente podría llegar a ser repugnancia y rechazo. Sin esto no sería posible alguna hermenéutica distinta, por ejemplo la de Adler. Nótese también que si el yo no es capaz de una afectividad propia, la conciencia se torna una instancia intolerable, sumamente desgraciada. Por tanto, frente a Freud se impone la admisión de los afectos espirituales, que son superiores a los placeres sensibles. Es la ausencia de tales afectos lo que hace del complejo de Edipo una versión desdichada de las relaciones familiares.

2.– También ha de ser corregida la interpretación freudiana del pasado, que es un tema sumamente complejo. Tal como lo enfoca Freud, el pasado hace imposible la referencia al origen. Dicha imposibilidad desvirtúa el tema de la persona humana. El hombre es persona porque guarda relación con el origen, la prioridad máxima, paterna.

La paternidad es, obviamente, extensible a los padres humanos. Entender el sexo al margen de la procreación es el origen de las perversidades sexuales. Es también una equivocación pensar que la libido no es susceptible de educación o que se limita a transcurrir como una pulsión. Si se priva al sexo de sus connotaciones espirituales se limita también su intensidad humana. Es obvio que la educación sexual que deja al margen el tema del origen es una incitación al vicio.

3.– Si se admite que la pulsión en cuanto desplazada invade completamente la conciencia, cabe hablar de otro mecanismo, que más que defensivo habría que llamar de ataque y, por tanto, distinto de la proyección. Este mecanismo sería *orgiástico*, la diversión frenética que rompe el plexo de entes[28]. La pulsión se prolongaría en el modo de una agitación que remueve y convulsiona al mundo según las recomposiciones totales de sus fragmentos. También este régimen temporal es propio del mito; es el mito de Dionisos aprovechado por Nietzsche[29].

Claro es que ningún sentimiento puede mantenerse indefinidamente, pero la agitación báquica pretende superar el solipsismo extendiéndose al mundo según su exitosa intolerancia de cualquier configuración precisa. Con otras palabras, si el sentimiento se adueña del yo, ya no se trata de satisfacer la pulsión, sino de una exigencia subjetiva que hay que enten-

28. En este punto son pertinentes las observaciones de Kierkegaard sobre la diversión.

29. Nietzsche ha magnificado el mito de Dionisos.

der como prurito. Por lo demás, aunque este sentimiento sucumbe al cabo, no lo hace extinguiéndose, sino de acuerdo con lo que San Agustín llama *estragamiento*, una nueva modalidad sentimental equivalente al cansancio de una afectividad desmesurada.

Estas observaciones exegéticas no son divagaciones, sino un modo de hacer ver que aislar la sensualidad es un reduccionismo quimérico en cualquiera de sus versiones, como pueden ser el egotismo animal, el consciente y el cósmico.

2. COMPARACIÓN DE LAS HERMENÉUTICAS

Nietzsche y Kierkegaard

Comparemos ante todo a los dos hermeneutas más importantes. Los dos son escritores muy brillantes.

Aunque es muy clara la distancia entre el pensamiento de Nietzsche y del gran danés, también se pueden señalar ciertas semejanzas. Aunque el primero es un pensador anticristiano y el segundo un acerado intento de penetrar en el significado de la fe, ambos mantienen una visión bastante desolada de la figura del Señor, es decir del escándalo de la Cruz. La interpretación de la fe como absurdo propuesta por Kierkegaard encuentra un cierto paralelismo en Nietzsche, en quien adquiere la forma de un rechazo obsesivo.

Kierkegaard considera que el cristianismo no ha existido nunca, pues durante 1800 años se ha querido hacer de él una cosa normal, cuando en realidad es un escándalo, también interior, ya que la aceptación de la fe exige el sacrificio de todo lo demás. Por su parte, el anticristianismo de Nietzsche no es una postura teórica, sino una actitud obstinada, un re-

chazo afectivo. El cristianismo histórico es para él obra de san Pablo, una traición a las enseñanzas de Cristo. En sus libros, la fuente más recurrente es la *Biblia*, sin cuya exégesis torcida su propia propuesta apenas es formulable.

Aunque la vida sexual de Nietzsche fue muy errática, ambos personajes coinciden también en su amor a una única mujer. Kierkegaard, como es sabido, estaba enamorado de Regina Olsen, a la que renunció. En la vida de Nietzsche también ocupa un lugar central una mujer: Lou Andreas Salomé, a la que propuso matrimonio dos veces. Al sufrir su rechazo, Nietzsche se refugió en la producción literaria. De haberse casado, la postura vital de ambos autores seguramente hubiese sido muy distinta.

Asimismo, la importancia que tiene la desgracia en la vida de los dos filósofos es muy acusada. Ya hemos señalado la desolación interna de Nietzsche, que se asoma a lo demoníaco, al espíritu que niega, como dice Rilke; la obra de Nietzsche está atravesada por un sentimiento intensamente vivido. De modo semejante, Kierkegaard captó con mucha intensidad lo demoníaco a partir de un fondo luterano: según Lutero el hombre es un árbol podrido. La experiencia de la desgracia existencial tiñe toda la vida de Kierkegaard.

Otro paralelismo reside en que ambos escriben con seudónimos. También se aprecia en los dos pensadores una tendencia al aislamiento. Kierkegaard sostiene que un caballero de la fe no puede comunicarse con otro: los dos se ignoran, porque ser cristiano es algo enteramente subjetivo. Por su parte, al tratar del superhombre, la futura y superior forma de vida, Nietzsche la compara con el sol: un sol siempre es frío para otro sol; los grandes hombres están aislados.

El tratamiento de la hermenéutica de la sospecha en ambos autores es distinto. Ante todo, porque Kierkegaard ejerce la hermenéutica respecto de una etapa de la vida que él llama vida *estética* –en la que habría que decir que está inmerso

Nietzsche–, y declara el modo de superarla. En cambio, Nietzsche propende a generalizar la hermenéutica, y no acepta los dos modos de superación kierkegaardianos, que son la moral y la fe.

Ambos autores discrepan también en la apreciación de las posibilidades humanas. El espíritu libre de *La gaya ciencia* es una figura positiva que aprovecha las posibilidades humanas como ocasiones de experimentación. Nietzsche entiende las posibilidades humanas como una muestra equívoca de la superioridad del hombre sobre el animal. Desde este punto de vista lo característico del animal es obedecer ciegamente al destino, lo que para Nietzsche es una situación terrible[30]. En cambio, la abundancia de posibilidades se corresponde con la libertad humana, que también es un valor equívoco para Nietzsche. Los temas de la política y de la economía son abordados por Nietzsche en este plano. Por su parte, Kierkegaard entiende el cultivo de las posibilidades humanas como el procedimiento estético para superar el aburrimiento. Como se ha indicado, ese procedimiento termina en el fracaso más rotundo.

El hombre ha de ser conducido a su destino propio interpretándolo como ser capaz de crear el superhombre. Según esto, el ataque a la moral tiene un alcance histórico. Así como la libertad debe dejar paso al destino creador, la moral no pasa de ser una legalidad externa que compromete la inocencia del devenir. Nietzsche pone de manifiesto que es preciso atacar la moral, porque, paradójicamente, aceptarla es malévolo. La incoherencia de la moral reside justamente en que sólo se puede mantener inmoralmente.

Recordemos una tesis de Nietzsche que autorizaría a Kierkegaard a considerarlo como esteta. Se trata de su apolo-

30. Para Nietzsche el destino de la fiera es el más doloroso. Ese destino puede tentar al hombre. Cuando el hombre demente y afligido encuentra algún impedimento para crecer, emerge la bestialidad.

gía del suicidio. Nietzsche llama al suicidio *muerte libre*. En esta línea justifica la eutanasia. El enfermo terminal es "un parásito de la sociedad. Cuando la vida vegetativa llega al estado de completa dependencia de médicos y de practicantes, no es conveniente seguir viviendo"[31]. La apreciación de Kierkegaard acerca de la superficialidad del suicidio es netamente superior al enfoque de Nietzsche.

Otras divergencias entre ambas hermenéuticas se puede cifrar en los siguientes aspectos: primero, Kierkegaard propone una curación de la enfermedad estética mucho más neta que la de Nietzsche; segundo, la ironía de Kierkegaard, siendo muy aguda, es menos ácida que la de Nietzsche.

Por otro lado, la valía literaria de ambas hermenéuticas es muy elevada. Pero la intención trascendente de los textos de Kierkegaard es mucho más clara que la de los escritos nietzscheanos.

Nietzsche y Marx

La semejanza de Nietzsche con Marx es menos intensa. Ambas actitudes son ateas, pero el marxismo aprecia en el ateísmo de Nietzsche un fuerte componente pesimista. Por eso, los políticos marxistas han procurado aumentar la influencia de Nietzsche en occidente, pensando que ello contribuiría a arruinar las bases morales de la burguesía. En cambio, en la Unión Soviética Nietzsche estaba prohibido. Marx es sobre todo un sociólogo; en cambio, Nietszche aborrece la

31. JASPERS, K., *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1935. Trad. esp. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1963, 460-1. Nietzsche pasó por esta situación al final de su vida. Es claro que ni sus amigos, ni su madre ni su hermana coincidían con él en esta apreciación sobre la eutanasia.

masa. Por eso los marxistas se han fijado principalmente en la *pars destruens* de Nietzsche.

Para Nietzsche el Estado es una creación perteneciente al orden de las posibilidades humanas. Como es manifiesto, nacen demasiados hombres. Para que los "sobrantes" humanos no se extingan se precisa la organización política. A la diversa índole de los hombres se debe el carácter equívoco de la organización estatal. En cierto modo esta organización es contraria a la preferencia de Nietzsche por la jerarquía, y a su desprecio hacia las masas. En su época asistió al fortalecimiento de la democracia, a la que considera un régimen político poco definido. Nietzsche destaca dos grupos humanos en la democracia de su tiempo: los burgueses y los socialistas. Como se trata de dos grupos que carecen de coherencia interna, en ellos se acentúa la ambigüedad humana. Si los ricos perdieran su dinero, se harían socialistas, y al revés. Pero el triunfo del socialismo daría lugar a una tiranía que consagraría la estupidez.

También en este orden de cosas Nietzsche piensa de modo profético. El futuro de la democracia no es unívoco. Puede tener lugar un mundo organizado de acuerdo con algo así como una liga de naciones. En este sentido el futuro de la democracia es contrario al nacionalismo, pues en una liga de naciones cada pueblo será como un cantón. Pero también es posible que triunfe el socialismo, que daría lugar a un totalitarismo basado en el terror. Nietzsche se muestra muy escéptico respecto de la capacidad de Norteamérica para dirigir el mundo. Por su parte, la decadencia está presente en Francia e Inglaterra. Estima que las grandes esperanzas humanas están en Alemania y en Rusia, países que todavía son poca cosa. Nietzsche apuesta también por la unidad política de Europa, de la que derivará su unidad económica.

Como se ve, la visión de la política y de la economía es en Nietzsche más matizada que en Marx, a pesar de ser un tema menos central en su pensamiento. Ambos dedican aten-

ción al progreso técnico, que aumentará mucho las posibilidades humanas, aunque su diferencia en este punto estriba, como ya se ha dicho, en la distinta valoración que conceden a los productos humanos. Para Nietzsche el carácter ambivalente de las posibilidades humanas permite prever que el futuro del hombre guarda peligros muy graves, el mayor de los cuales sería volver a la vida animal. El triunfo histórico del comunismo ha confirmado esta previsión nietzscheana.

Nietzsche y Freud

En lo que respecta a Freud, visto desde Kierkegaard, el psicoanálisis es una forma muy aguda de esteticismo. En cambio, la postura marxista y la freudiana se pueden aproximar, como han intentado Marcuse, Fromm y otros autores, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial. Por su parte, la relación de Freud con Nietzsche ha sido menos estudiada, por más que Lou Andreas Salomé ya la señaló.

Muchos contenidos de Freud están ya anticipadamente en Nietzsche. Por ejemplo, la idea de descarga de las tensiones y su satisfacción vicaria –en expresión nietzscheana *desagües como cloacas*–. Asimismo, ya aparece en Nietzsche la idea de resistencia ofrecida por la realidad a la pulsión, así como la noción de sublimación aplicada a la transformación de impulsos groseros en otros más nobles. Pero en todo caso, es claro que la influencia de Nietzsche en el psicoanálisis está sesgada. Dentro de sus oscilaciones la intención de Nietzsche es menos rastrera, pues no se conforma con la muerte, con la estolidez de Freud, sino que mediante la noción de eterno retorno apunta a una atenuada versión de la reencarnación.

Nietzsche propende también a una hermenéutica sin fronteras. Según él, “un mismo texto permite innumerables interpretaciones”, lo que quiere decir que no tiene sentido la

idea de interpretación correcta[32]. Ni siquiera existe lo que podría llamarse texto primitivo, al que tendría que ajustarse la hermenéutica. Cualquier interpretación es tan sólo un medio al servicio de la voluntad de poder, por lo cual la hermenéutica puede ser muy variada. En contraste con esto, la hermenéutica de Freud es dogmática.

Algunos autores han cifrado su crítica a Nietzsche en la contradicción que ofrecen sus distintos textos. Jaspers ha insistido en esta apreciación, y ha intentado salvar tales diferencias. Por eso considera a Nietzsche como una ocasión para ejercer la flexibilidad intelectual. Pero este inconveniente es de menor alcance que la totalización de la hermenéutica nietzscheana. Si, efectivamente, Nietzsche mantiene la aludida totalización, naufraga en la perplejidad[33]. Es, pues, de suma importancia tratar de averiguar si este naufragio es la última palabra de Nietzsche, o si, por el contrario, considera que la hermenéutica no lo anega todo. Para alcanzar alguna claridad en este tema es preciso adentrarse en el estudio del eterno retorno. La totalización de la hermenéutica es uno de los rasgos del planteamiento freudiano que autorizan a señalar una influencia de Nietzsche en el psicoanálisis.

Esta última observación no debe hacer perder de vista que Nietzsche es un representante de la filosofía del ser en tanto que lo equipara con el devenir. Tampoco conviene olvidar que esta ontología, además de curiosa, es extremadamente débil, entre otras cosas por su elevación del instante a noción clave del tiempo. Como observa Aristóteles, el tiempo no se puede componer únicamente de instantes, porque aunque los instantes determinan las distintas partes del tiempo,

32. Cfr. *N.F.*, 1 (120). (1885-1886), *KSA*, 12, 39.

33. "El que siempre se encuentra profundamente ocupado, está por encima de toda perplejidad", *La gaya ciencia*, nº 254. Nietzsche entiende la superación de la perplejidad como un estado de ánimo.

ellos mismos no son partes del tiempo[34]. Esta determinación de las partes del tiempo no es propia del tiempo real, sino que se corresponde con la antecedencia del alma; en algunos pasajes el Estagirita dice que no hay tiempo –medible– sin alma.

Como observa Jorge Mario Posada, la magnificación del instante llevaría incluso a equiparar la pluralidad de años cósmicos, pues cada uno de ellos sería un instante siempre el mismo y, a la vez, siempre distinto.

34. Cfr. *Física*, IV, 10.

CAPÍTULO V

VIDA, VOLUNTAD DE PODER, SUPERHOMBRE Y ETERNO RETORNO

1. LA VIDA

Un pasaje de *Así habló Zaratustra*, titulado "La segunda canción del baile", presenta la vida de esta sugestiva manera:

"En tus ojos he mirado hace un momento, vida: he visto centellear oro en tus ojos nocturnos (...). Una barca de oro he visto centellear sobre aguas nocturnas, una balanceante barca de oro que hundía, bebía agua, tornaba a hacer señas".

"A mi pie, furioso de bailar, lanzaste una mirada, una balanceante mirada, que reía, preguntaba, derretía: sólo dos veces agitaste tus castañuelas con pequeñas manos, entonces se balanceó mi pie con furia de bailar".

"Mis talones se irguieron, los dedos de mis pies escuchaban para comprenderte. En efecto, quien baila lleva sus oídos en los dedos de sus pies. Hacia tí di un salto, tú retrocediste huyendo y la lengua de tus flotantes cabellos fugitivos llamas lanzó hacia mí".

"Di un salto apartándome de tí y de tus serpientes[1]; entonces tu te detuviste medio vuelta, con los ojos llenos de deseo".

"Con miradas sinuosas enseñas senderos retorcidos; en ellos mi pie aprende astucias".

"Te temo cercana, te amo lejana, tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: sufro y he sufrido mucho con gusto por tí, cuya frialdad inflama, cuyo odio seduce, cuya huida ata, cuya burla conmueve".

— "¿Quién no te odiaría a ti, gran atadora, envolvedora, tentadora, buscadora, encontradora? ¿Quién no te amaría a tí, pecadora inocente, impaciente, rápida como el viento, de ojos infantiles? ¿Hacia dónde me arrastras ahora, criatura prodigiosa, niño travieso? Y ahora vuelves a huir de mi, dulce presa y niño ingrato".

"Te sigo bailando sobre una pequeña huella. ¿Dónde estás? Una mera mano, o un dedo tan sólo".

Al interpretar Nietzsche la vida como una mujer quiere dar a entender su atractivo, así como su carácter mudable. También está descrita la agilidad de la vida en general. La danza sirve para describir que las formas vitales son cambiantes. Es de destacar también que para Freud esta descripción sería una sublimación. Pero su sentido poético es tan claro que justifica sobradamente esta peculiar espiritualización del deseo sexual. Lo más atractivo de la vida es justamente la variedad que le presta su dependencia de Dionisos. Sin ese carácter variable la vida sería aburrida. La descripción de la vida sigue así:

"Aquí hay cavernas y espesas malezas: nos extraviaremos; ¡Alto!, ¡párate! ¿No ves revolotear búhos y murciélagos?, ¿dónde estamos? ¿De los perros has aprendido este

1. En la mitología griega las Erinias eran mujeres con cabellos de serpientes. A tales representaciones de la mujer salvaje se asimila Medea, mujer de Jasón.

aullar y ladrar? Tu me gruñes cariñosamente con blancos dientecillos, tus malvados ojos saltan hacia mí desde ensortijadas y pequeñas melenas".

La visión nietzscheana de la vida se va haciendo total. De esta manera se evita el conflicto de la libido con la realidad. El atractivo de lo inmediato queda suficientemente resaltado. Cabe sugerir que Nietzsche sostiene una suerte de hilozoísmo. Sin embargo, como veremos enseguida, la vida queda sumida en la voluntad de poder.

La continuación del pasaje dice así: "Éste es un baile a campo a través: yo soy el cazador. ¿Tú quieres ser mi perro o mi gamuza? (...). Me he caído al saltar. ¡Mírame yacer en el suelo e implorar gracia a tu arrogancia! Me gustaría recorrer contigo senderos más agradables, senderos de amor a través de silenciosos bosquecillos de múltiples colores, o a lo largo del lago donde nadan y bailan peces dorados. ¿Ahora estás cansada? Ahí arriba hay ovejas y atardeceres. ¿No es hermoso dormir cuando los pastores tocan la flauta? ¡Yo te llevo! Deja tan sólo caer los brazos".

— "¡Maldita, ágil y flexible serpiente, bruja escurridiza. ¿A dónde has ido? En la cara siento dos huellas rojas de tus manos".

"Estoy en verdad cansado de ser siempre tu estúpido pastor. Tú, bruja, hasta ahora he cantado yo para tí. Ahora tú debes gritar para mí. Al compás de mi látigo tú debes gritar y bailar para mí (...)".

Aquí aparece la violencia de la relación con la vida, que encanta y atrae y, por tanto, sugiere subordinación a ella. Pero la vida pertenece a la voluntad de poder; por lo tanto, su dominio ha de ser dominado por la voluntad. Sigamos el texto:

"Entonces la vida me respondió:

— ¡Oh Zaratustra! No chasquees tan horriblemente el látigo. Tu sabes que el ruido asesina los pensamientos, y ahora me vienen pensamientos muy delicados".

"Nosotros somos ambos dos ociosos que no hacemos ni bien ni mal. Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado, por ello tenemos que ser buenos el uno para el otro. Y aunque no nos amemos radicalmente, ¿es necesario guardar rencor si no se ama así?"[2].

En este pasaje aparecen descritos rasgos importantes del sentido nietzscheano de la vida; asimismo el odio y el amor a la vida son figuras cambiantes suyas. Insisto, esa variedad es lo más atractivo. Con todo esto se apunta al carácter dionisíaco de la vida: Dionisos es un niño que juega. Es clara la continuidad de este pasaje con *La gaya ciencia*. Se destaca también la inocencia de la vida, su estar más allá de los dualismos morales.

— "Yo soy buena contigo y a menudo demasiado buena, porque estoy celosa de tu sabiduría. Si tu sabiduría se apartase de tí, entonces se apartaría de tí mi amor"[3].

Como se ve, lo que le preocupa a la vida es que la sabiduría de Zaratustra no es suya. Zaratustra ha encontrado algo que va más allá de la vida. Por eso Zaratustra no es bastante fiel, no ama bastante a la vida, y está a punto de abandonarla. Queda así metafóricamente expresada la diferencia entre la vida y la eternidad.

— "Sí, contesté yo titubeante, pero tú sabes también esto. Y le dije algo al oído, por entre los alborotados, amarillos, insensatos mechones de su cabello".

— "¿Tú sabes eso Zaratustra?"

— "Eso no lo sabe nadie".

Aquí trasparece la terquedad, que es común a la vida y a Zaratustra. La falta de docilidad impide que la sabiduría vaya más allá de la vida.

2. *Así habló Zaratrustra*, 309-311.
3. *Ibid.*, 312.

— "Y nos miramos uno a otro y contemplamos el verde prado sobre el cual empezaba a correr el atardecer, y lloramos juntos".

La seriedad del *eterno retorno* contrasta con la levedad de la vida. Esto justifica el llanto.

La terquedad de la vida estriba simplemente en que, por ser una realidad muy atractiva, se resiste a ser sustituida, aunque sea por algo superior. En los grandes pensadores vitalistas, como es el caso de San Agustín, las quejas de la vida pecaminosa cuando intenta abandonarla son de un tono muy subido, como aparece en *Las Confesiones*. Recuérdese que el remedio estético contra el esteticismo vital que describe Kierkegaard consiste en un retraer énfasis a la vida. La falta de gracia, seguramente pretendida, del asesor Guillermo, que es el mentor ético de Kierkegaard, se debe con certeza a la búsqueda del equilibrio vital.

De todos modos, la exageración nietzscheana del atractivo vital es extremada, precisamente porque considera a la vida como una totalidad. Una valoración tan genérica de la vida puede ser no compartida. Habría que matizar el entusiasmo que se concede a los valores vitales según su jerarquía. Pero para quien no reconoce la importancia de la ética este procedimiento no está a su alcance.

Es conveniente añadir que la impresión de tibieza que puede ofrecer a primera vista la versión kierkegaardiana de la ética no es pertinente. El afán por los grandes bienes morales no ha de ser inferior al anhelo del sensual por el placer o el ambicioso por los honores. Ese énfasis superior corre a cargo de los hábitos morales.

La vida también es entendida como *alma*. La figura mítica que la representa es Ariadna, que primero amó al héroe Teseo. Cuando Dionisos se le acerca en forma de toro,

Ariadna aprende lo que es la afirmación. De su unión surge el superhombre[4].

2. La vida como voluntad de poder

La equiparación de la vida con la voluntad de poder es taxativamente afirmada por Nietzsche[5]. Según esta equivalencia, la visión jerárquica comparece. Ante todo, la voluntad de poder podría darse sin la vida. Esta última es una concreción suya, pero la voluntad de poder va más allá de ella, por lo pronto, porque también quiere la muerte.

La vida tiene que ver intrínsecamente con los valores, de modo que progresar en ella comporta la transmutación de éstos. En cambio, la voluntad de poder está por encima de la noción de valor en varios sentidos. En primer lugar, porque el valor se subordina al poder. En segundo lugar, porque la voluntad de poder es una totalidad y, como tal, invalorable. En tercer lugar, porque para afrontar el todo se precisa una intensidad de la voluntad que Nietzsche caracteriza con la idea de *constitución anímica*, noción que en cierto modo sobrepasa las figuras superiores de la vida y también la descripción de sus atractivos que se ha transcrito más arriba. El encanto dionisíaco de la segunda canción del baile es sustituido por

4. Esta pareja es tratada por Nietzsche en uno de los Ditirambos, que aparece en *Así habló Zaratrustra*. Hay un rasgo de la antigua condición de Ariadna que no desaparece, a saber, su tendencia al exhibicionismo como procedimiento para conseguir sus pretensiones.

5. Cfr. *N.F.*, 5 (71), n 10 (1887). "No hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder –dado justamente el caso de que la vida es ella misma voluntad de poder–", *KSA*, 12, 211-217.

rasgos duros, pues la idea de voluntad de poder presenta aspectos muy severos.

Dicha equiparación –de la vida con la voluntad de poder– se extiende al mundo inorgánico, que es el nivel elemental de la vida, al que Nietzsche caracteriza como espiritualidad sin individualidad. El principal rasgo inorgánico que induce a considerarlo vivo es el par acción–reacción que también se advierte en él. No se tiene en cuenta el carácter sistémico de la relación de lo vivo con lo exterior a él, que es superior al par acción–reacción.

En cierto modo, el mundo inorgánico es superior al orgánico, porque en él no aparece el fracaso; pero a cambio, es más monótono y, por tanto, menos deleitoso. Las experiencias que el mundo orgánico reúne le permiten que nunca vuelva a ser igual a sí mismo; pero por eso, decae y acaso sucumbe. La plasmación de la vida como voluntad de poder tiene, además de los inconvenientes que se acaban de indicar, el de subordinarla a un prurito de autoafirmación que, considerado como valor, es muy restrictivo. Añádase que como la voluntad de poder pretende ante todo evitar la reiteración de las formas, no parece estar por encima de las perocupaciones estéticas.

Según este planteamiento desaparece una dimensión tan importante de la vida humana como es la libertad, la cual es reducida al sentimiento de dominio, hasta el punto que ese sentimiento desaparece cuando hay que someterse a un poder mayor[6]. La libertad asegura que el dominio humano sobre sí mismo sea personal. La subordinación nietzscheana del sujeto a la voluntad de poder, a la que ya se ha aludido, explica que la libertad se trate de forma tan ligera.

6. "Libre significa que no hay sensación de compulsión". (1884) *KSA* 11, 222-223. *NF*., 26 (277). Nietzsche considera que es un acierto de Spinoza la negación de la libertad, tan rotunda en este filósofo.

La libertad está estrechamente unida al placer, es decir, a la excitación de la voluntad de poder al vencer alguna dificultad o impedimento[7]; cuando tenemos que ceder a una resistencia que se nos opone nos sentimos no-libres: "la voluntad de poder sólo puede manifestarse frente a resistencias. La apropiación y la incorporación son un querer someter, un transformar hasta que lo sometido esté por completo en poder del agresor"[8]. De esta manera aparece una nueva dualidad: las resistencias que podemos vencer y las que nos superan.

El placer, categoría vital básica, es inferior al crecimiento del poder: tan sólo es una consecuencia suya. Igualmente, la voluntad de permanecer como explicación de la lucha por la vida es considerada secundaria[9]. La tesis nietzscheana que niega la primordialidad del placer, es opuesta al panhedonismo freudiano.

La voluntad de poder evoca la nada: voluntad de poder y además nada. No admite lo otro, no actúa en virtud de fin alguno, como no sea su propio crecimiento[10]. Así enfocada, la nada es una manera equívoca de subrayar la supremacía de la voluntad de poder. Como he puesto de manifiesto en otros trabajos, oponerse a la nada es muy poco para la realidad entendida como acto[11]. Lo propio del acto de ser es, al menos, la *persistencia*.

7. Nietzsche reafirma que placer y dolor son inseparables: "si el placer es muy grande, los dolores tienen que volverse muy largos", *N.F.*, 35 (15), 1885, *KSA* 11, 513-514.

8. *N.F.*, 9 (151), 1887, *KSA* 12, 424.

9. "¿Voluntad de vida? En su lugar encontré tan sólo voluntad de poder", *N.F.*, 5 (1), 1882, *KSA* 10, 187.

10. Paralelamente, la voluntad de poder no está soportada por ningún sujeto: es primaria también en este sentido. Inventar, querer, negarse a sí mismo, autosuperarse, no comporta la primacía de un sujeto y, en último término, ni siquiera lo exige. Cfr. *N.F.*, 7 (54), 1886-1887, *KSA* 12, 312-313.

11. Esta tesis aparece ya en uno de mis primeros libros: *El ser* I, Pamplona, EUNSA, 2ª ed., 1997.

Aquí aparece una cuestión decisiva: ¿la voluntad de poder, y correlativamente la nada, son la cumbre de la originalidad de Nietzsche? Es claro que el afán de eternidad, que Nietzsche expresa repetidamente en *Así habló Zaratustra*, exige la completa preeminencia del eterno retorno. Por eso es discutible la tesis de Heidegger según la cual la noción nietzscheana de nada es suficientemente original como para distinguirse del nihilismo de la metafísica de que acusa al idealismo platónico.

La discusión nietzscheana del nihilismo

En rigor, Nietzsche distingue varios tipos de nihilismo, como se desprende de la primera parte de *La voluntad de poder*. Ante todo, el nihilismo es un estado psicológico al que se llega cuando no se encuentra ningún sentido en el acontecer; en este caso el nihilismo es una toma de conciencia del prolongado desperdicio de fuerzas, la vergüenza de sentir que uno se ha engañado a sí mismo demasiado tiempo, al buscar el cumplimiento de un canon ético supremo, y la aproximación a un estado de felicidad general. Lo común a estos estados psicológicos es el desengaño de la suposición de que debe alcanzarse un fin mediante el proceso, es decir, de la insuficiencia de todas las hipótesis teleológicas hasta ahora existentes.

El nihilismo aparece también en otro estado psicológico, a saber, cuando el hombre pierde su fe en la sistematización total u organización de todo el acontecer, es decir, en la desaparición de la admiración y veneración ante la forma superior de dominio unitario, o sea, del monismo.

Una tercera forma de nihilismo como estado psicológico se da cuando, después de los desengaños reseñados, el hom-

bre pretende refugiarse en un mundo verdadero que quede más allá de éste, y concluye que dicho mundo no existe[12].

Nietzsche critica de esta manera los conceptos de fin, unidad y verdad y, por lo tanto, la denuncia del nihilismo metafísico no es tan original como Heidegger sostiene: la primacía pertenece a la hermenéutica. Al parecer, al negar estas "categorías", el mundo queda sin valor. Pero es posible dar un paso más allá demostrando que estas categorías son inaplicables al todo, de manera que su inexistencia no es ninguna razón para negar el mundo.

Frente a estas formas de nihilismo *pasivo*, Nietzsche propugna un nihilismo *activo*, con el que se aguanta la desaparición de los ideales citados al sentar la creencia en el eterno retorno. Para los escarmentados que han caído en el nihilismo pasivo, la aceptación del eterno retorno es sumamente difícil, de manera que cuando se asoman a ella experimentan una crisis: una ciega y furiosa exasperación. Sólo los más fuertes no necesitan de dogmas extremos y externos, y no sólo admiten una buena parte de azar y sin sentido, sino que también la aman; éstos son los más ricos en salud, por lo que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de valor sin volverse débiles por ello; por el contrario, están seguros de su poder. Como se ve, éste es un claro ejemplo del sí, pero no.

Lo menos que puede decirse es que el nihilismo activo es una escasa compensación del pasivo, puesto que obliga, como el mismo Nietzsche dice, a una significativa reducción del valor. Por eso los escarmentados del nihilismo pasivo no son los únicos a los que exaspera la idea de eterno retorno: como se ha visto en el apartado anterior, esa exasperación también es propia de la vida.

12. Cfr. *N.F.*, 11 (99), 1888-1889, *KSA*, 13, 46-49.

3. EL SUPERHOMBRE Y LA GRAN SALUD

La exaltación de la vida, tan propia del planteamiento de Nietzsche, da lugar a la búsqueda de las formas superiores de la vida humana. En *El origen de la tragedia* la forma más alta es denominada *genio*. Propone como ejemplos a Wagner y a Schopenhauer.

El genio es entendido como el hombre que se ha convertido en el lugar en que la existencia de todo lo que existe se justifica como bella apariencia. Es el hombre con una misión cósmica, abierto al juego dionisíaco, profundamente intuitivo y dotado de poder creador. Esta figura encuentra su justificación central en la intuición. En este sentido, el genio se contrapone al hombre teórico, racional, cuyo representante es Sócrates. La actividad artística, como unión sobresaliente de lo dionisíaco y lo apolíneo, es denominada *metafísica del artista*. A través del genio artístico opera la fuerza originaria de la vida universal[13].

En los primeros libros en que desemboca la hermenéutica nietzscheana se encuentran otras figuras sobresalientes. La primera de ellas es el *espíritu libre*, que aparece en *Aurora* y en *La gaya ciencia*, libros en los cuales la ciencia se hace alegre. Este tipo de hombre desconfía de todos los valores establecidos. Como hermeneuta, su mirada alumbra un fondo al que desenmascara, y de esa manera puede asumirlo integrándolo en las abundantes posibilidades que el espíritu libre descubre. En él se da el impulso hacia lo más alto sin entenderlo como meta. Por ello, este tipo de hombre es capaz de

13. En la figura del genio se aprecia una cierta rectificación de Schopenhauer: el gran arte -la tragedia, la música- no es el reino de Maya, sino una bella apariencia apolínea de lo dionisíaco. Dionisos y Apolo están unidos como principios antagónicos, pues Dionisos es el principio vital unitario, informe –aquí influye probablemente el *ápeiron*, tal como lo formuló Anaximandro, pensador muy cercano a Heráclito– y Apolo el principio de la individualidad.

eliminar toda dependencia, y puede crecer hasta sólo depender de sí. Por eso también, como ya se ha indicado, con el espíritu libre se hace posible lo que Nietzsche llama la *gran política*. Cuando los sobrantes humanos pasan a ser el último hombre, la gran política sólo puede ser asumida por el superhombre[14].

Con el espíritu libre Nietzsche intenta también superar el idealismo de la Ilustración. Por eso, el cultivo de la ciencia por parte del espíritu libre es experimental en sentido crítico[15]. Así se inicia lo que Nietzsche llama filosofía auroral –*filosofía de la mañana* según la certera expresión de Fink–. En el aforismo 383 de *La gaya ciencia* Nietzsche habla de la canción de la mañana, ligera, tan airosa que no espanta a los grillos. A pesar de su frialdad, dicha filosofía es alegre para Nietzsche, pues se despega también de la ciencia que dice cultivar, de la que se separa con ironía y desconfianza.

Pero esta filosofía irá después seguida por el sol del mediodía, filosofía solar que se contiene en *Así habló Zaratustra*, obra en que aparecen ya muy dibujados el superhombre y el eterno retorno. La interpretación del sol que

14. Los políticos son entendidos por Nietzsche como conquistadores, legisladores, artistas y educadores. Estos caracteres son enfocados de modo inmanentista. Por ejemplo, el legislador no es el que dicta leyes objetivas, sino que lo es de acuerdo con su propia vida. A los políticos los llama también con frecuencia señores de la tierra.

15. El valor crítico de la ciencia frente a la moralidad es señalado en este texto de *Aurora*: "en la medida en que el sentido de la causalidad aumenta, la extensión del dominio de la moralidad decrece, pues al comprender los efectos necesarios, se elimina un número infinito de causalidades imaginarias que se creía que eran los fundamentos de la moral (...). Por el contrario, quien quiera aumentar la moralidad debe evitar los resultados controlables", *Aurora*, nº 10. La moral es, según Nietzsche, hija del temor ante lo desconocido.

Asimismo la ciencia ataca a la "medicina popular": "la medicina popular y la moral popular son ciencias aparentes de la más peligrosa especie", *Aurora*, nº 11.

Nietzsche presenta es poética y precopernicana, puesto que según ella el sol da vueltas alrededor de la tierra[16].

La filosofía de la mañana se llama así porque con el espíritu libre se inaugura una nueva etapa de la humanidad[17]. De la crítica hermenéutica puede surgir un nuevo estado de ánimo, según el cual la historia pasada es entendida como un conjunto de posibilidades que se pueden asumir. Esta asunción prefigura el poder de la voluntad sobre el pasado, que conduce ulteriormente a la idea del eterno retorno.

La apropiación del pasado según el nuevo temple del espíritu se lleva a cabo mediante el trabajo científico consistente en interpretar. Por eso es propio del espíritu libre el vivir de acuerdo con una infinidad de posibilidades abiertas. La filosofía del amanecer está orientada hacia el futuro de la humanidad, y posee una clara dimensión política. En esta fase del pensamiento de Nietzsche la idea central es la vida, que después será conducida a la voluntad de poder. La característica central de la vida es la apreciación o valoración y, por tanto, el placer y el displacer, así como la superación: querer ser más[18].

La intención que preside el desenmascaramiento hermenéutico es mostrar que la trascendencia metafísica, religiosa o moral es una carga ajena al hombre: aceptarla da lugar, a lo

16. Cfr. *La gaya ciencia*, nº 342.

17. Según Vattimo, la filosofía de la mañana es una expresión con que Nietzsche intenta separarse del búho de Minerva hegeliano. Vattimo es claramente partidario del espíritu libre entre todas las figuras de hombres superiores que señala Nietzsche, que queda reducido así a ser un filósofo de la vida sin intención ontológica. Cfr. VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona, 1996, pp. 78-84.

18. Para el espíritu libre, la vida es un medio para el conocimiento, es decir, para experimentar. Nadie puede ser feliz si no se comprende a sí mismo en la lucha y en la victoria. Cfr. *La gaya ciencia*, nº 324. La felicidad está en íntima relación con la risa: "reír quiere decir ser malicioso pero con buena conciencia", *Ibid*., nº 200.

sumo, a la figura humana a la que Nietzsche llama *camello*. El espíritu libre tendría ya los rasgos del *león*, y anunciaría el *juego infantil*. Sin embargo, es claro que el espíritu libre carga también con una tarea muy pesada, a saber, la hermenéutica con la que intenta descubrir la falsedad.

La pretendida alegría liberadora de la crítica se intensifica en *el príncipe Vogelfrei*, como se sugiere en *La gaya ciencia*. Esto significa que la ciencia ya no es una hermenéutica de ilusiones vanas, sino que se dirige según la ilusión que despierta una nueva propuesta. El príncipe Vogelfrei se ha despojado del positivismo cienticista. Así como el genio era el creador del arte, el espíritu libre viene a ser el creador de valores. El aspecto crítico de esta figura no termina en un desierto valorativo, sino en lo que Nietzsche llama *inversión de los valores*. Con todo, Nietzsche no dejó nunca atrás su tono crítico.

El príncipe Vogelfrei vuelve otra vez al arte, esto es, a los frutos sabrosos que se obtienen, como ya se ha dicho, con la gran salud. Por eso *La gaya ciencia* tiene como escenario la Francia mediterránea, el país de los higos y del viento mistral.

La gaya ciencia prefigura ya el superhombre, una figura sobrehumana, que aparece con mayor relieve en *Así habló Zaratustra*. Quizá sea *La gaya ciencia* el libro en que mejor se expresa el talante de Nietzsche, que en cierto modo está forzado en *Así habló Zaratustra*. El espíritu libre, al que llama también *sombra de Zaratustra*, es un personaje sumamente versátil. En él la gran salud, propia del superhombre, no comparece todavía. Su lugar lo ocupa la aurora de la salud: la convalecencia. Por eso, es propio del espíritu libre la gratitud y la alegría, que en el príncipe Vogelfrei se expresa según la cortesía y la ligereza del baile.

Hay cierto carácter agraz en el espíritu libre que en cierto modo es su propio conejillo de indias, pues experimenta

consigo mismo: el conocimiento es "para mí un conjunto de peligros y victorias como de sentimientos heroicos en campos de batalla... Pero ¿quién llegaría a vivir bien y a reír si no se comprendiese previamente a sí mismo en la lucha y en la victoria?"[19]. Pero todavía el espíritu libre no es un sol para sí mismo[20].

Como al espíritu libre no todo le sale bien, no puede ser enteramente feliz. Además, la crítica tiene un inconveniente característico, pues con ella se corre el peligro de cambiar a peor al intentar modificar al otro, es decir, de oscurecerse[21]; es una especie de contaminación. También se corre el peligro de caer en el odio según una especie de contagio[22]. Nietzsche considera que el desprecio es preferible al odio porque esa actitud de rechazo no determina y evita el contagio por el otro.

A partir de aquí la equiparación de vida y voluntad de poder se matiza. Como se ha indicado, la noción central de la vida es el valor. Por eso también la filosofía de Nietzsche hasta *La gaya ciencia* puede describirse como una nueva moral. Como él mismo declara, para criticar la moral se precisa una actitud tan tajante como la que la moral comporta. Cuando se trata de la voluntad de poder, la noción clave es precisamente la de *poder*. Con ello se abre la posibilidad de que el valor y el poder no concuerden, lo que tiene gran importancia en política. La noción de superhombre está al servicio de la reducción de esa anomalía.

También en *La gaya ciencia* se alude al eterno retorno, pero sin la precisión con que aparece en *Así habló Zaratustra*. Este último libro es caracterizado de la siguiente manera: "en-

19. *La gaya ciencia*, nº 324.

20. Esta última aspiración aparece ya en *La gaya ciencia*: "No quiero ser uno que busque. Quiero hacerme un sol propio para mí", *Ibid.*, nº 320.

21. *Ibid.*, nº 321.

22. Es el tema del puerco-espín al que ya se ha aludido.

tre mis escritos ocupa Zaratustra un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que ésta ha recibido. Está dotado de una voz que atraviesa milenios[23], no sólo es el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de alturas –todo el 'hecho hombre' yace a enorme distancia por debajo de él–; es también el libro más profundo, que sale de lo más íntimo de uno mismo, de un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad"[24].

Según esto, el superhombre es un benefactor, que ofrece, al mismo tiempo que el desvelamiento de la falsedad de los antiguos valores, una nueva inyección de vitalidad, que el hombre se resiste a aceptar. El hombre tendría que anhelar ser superhombre, pero lo propio del hombre moderno es la convicción de haber alcanzado ya la autosuficiencia: "somos ilustrados, hemos llegado a la felicidad, hemos cuidado la salud, combatimos la enfermedad"[25]. Frente a la autosuficiencia estática del último hombre, el superhombre propone nuevos ascensos. Frente a las pequeñeces del último hombre, la figura del superhombre se agiganta: en él se unen el creador, el amante conocedor de su poder, el artista, el santo, el filósofo.

Zaratustra predica al último hombre (la humanidad actual) al descender de la montaña, pero recibe como respuesta la risa. Zaratustra se aproxima al último hombre para sacarle de la satisfacción, de su comodidad, de su hedonismo, golpeándole con el martillo. Aunque el último hombre le da náuseas, como don que es para el hombre, Zaratustra no tiene más remedio que dirigirse a él. El último hombre ni siquiera

23. Zaratustra es un pensador de Persia de hace milenios.
24. *Ecce Homo*, 17.
25. *Así habló Zaratustra*, 204.

está iluminado por estrellas[26], sino por unas pequeñas luces que ha inventado. Esa lucecilla es la Ilustración. El último hombre niega la voluntad de poder; no quiere superarse, sino transformarse en piedra.

En rigor, Nietzsche, como hermeneuta del presente, quiere enderezar su decadencia. "Zaratustra contempló al pueblo y se maravilló. Luego habló así: el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo, un peligroso pasar al otro lado (...). La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta[27]. Lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso. Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, flechas del anhelo hacia la otra orilla"[28].

El último hombre recibe las palabras de Zaratustra riéndose. Está orgulloso de su cultura, que le distingue de los cabreros[29], pero ya no quiere, no estima, no crea. Zaratustra expresa a continuación su afán de que el gran cansancio del último hombre se aleje de él. Los afanes de Zaratustra son completamente ajenos al último hombre:

"Al conocer yo siento el placer de mi voluntad de engendrar y devenir; la inocencia de mi conocimiento se debe a que en él hay voluntad de engendrar".

"La voluntad me ha llevado lejos de Dios y de los dioses. No habría nada que crear si los dioses existiesen. Mi voluntad

26. Las estrellas son inferiores al sol de Zaratrustra. Las pequeñas candelas del superhombre son incluso inferiores a las estrellas.

27. En la aldea del último hombre, a la que desciende compasivamente Zaratustra, hay un titiritero, un hombre arriesgado, que es una buena imagen del paso al superhombre. El titiritero se cayó y murió en medio de la risa de los últimos hombres. Zaratustra lo recogió. Pero venciendo su compasión lo abandonó. Aquí hay otra sugerencia evangélica: dejad a los muertos que entierren a sus muertos. Cfr. *Así habló Zaratustra*, 46.

28. *Ibid*., 36.

29. Cfr. *Ibid*.

de crear vuelve siempre hacia el hombre como el martillo vuelve hacia la piedra".

"En la piedra dormita para mí una gran imagen. Siento que ella tenga que dormir en la piedra más fea".

"El martillo se enfurece ahora cruelmente. De la piedra saltan pedazos. Pero no me importa, porque quiero acabar mi obra, pues la más silenciosa y ligera de todas las cosas vino una vez a mí".

"La belleza del superhombre llegó hasta mí como una sombra. ¿Qué me importan ya los hombres?"[30].

De nuevo se hace patente el carácter caleidoscópico de la psicología de Nietzsche: la unión de querer y no poder querer, la náusea vencida, la intolerancia ante el ser supremo que linda con la envidia y, al mismo tiempo, la compasión que se opone a tratar de sacar de esa piedra, que no quiere ser estatua, la gran estatua que está dentro de ella: el superhombre. Estas alternancias se explican por la ausencia de amor que es confesada, por ejemplo, en "La canción de la noche", donde aparece la distinción entre los nocturnos y los luminosos. Los nocturnos son los amantes cuyas canciones se despiertan por la noche. También el alma de Zaratustra querría cantar como amante, pero la superabundancia del superhombre le condena a no amar. En este pasaje vuelve a aparecer el caleidoscopio:

"En mi hay algo insaciado, un ansia de amor que quiere hablar el lenguaje del amor. Luz soy yo, ¡Ojalá fuera noche! Estar circundado de luz es mi soledad"[31].

Nietzsche envidia el anhelo, los ojos expectantes, distintos del ojo solar. El ser nocturno se enriquece con la felicidad del que toma lo ajeno. En cambio, los que regalan son pobres,

30. De *Así habló Zaratustra*, citado en *Ecce homo*, 106.
31. *Así habló Zaratustra*, 160-161.

no reciben nada. "Ellos toman de mí. Yo ni siquiera toco sus almas. Entre tomar y dar hay un abismo"[32].

Aquí Nietzsche expresa claramente varias contraposiciones muy agudas. Querría saquear a los que dan luz, porque él, que es un sol, envidia la noche. Ese anhelo es maldad, que le lleva a apartar a los que tienden su mano para tomar de él. Alejar a los oscuros es un anhelo prohibido. Pero, en rigor, Zaratustra no puede amar ni tampoco anhelar. Está cansado ya de dar, pero es tan sobreabundante que no puede dejar de hacerlo. El mucho dar forma callos, tanto en las manos como en el corazón. "¿A dónde se fueron las lágrimas de mis ojos y el pulmón de mi corazón?"[33]. Los que brillan, los solares, los que están en el mediodía son taciturnos con la taciturnidad de no poder recibir[34]. Son como soles que recorren despiadados su órbita. Ningún sol puede iluminar a otro sol. Por tanto, en lo más hondo de su corazón el mediodía es injusto con los otros soles. No puede regalarles nada porque son iguales en luz.

Zaratustra avizora al superhombre en la cima de la montaña, hablando con el sol. Para que el superhombre sea posible, se precisa una difícil conversión interior consistente en desbloquear el yo, que es una determinación surgida de la voluntad en el nivel humano. La renuncia al yo es necesaria tanto para subir como bajar, es decir, para volver a la vida primitiva: "Levantándose con la aurora, Zaratustra se colocó delante del sol y le habló así":

32. *Ibid*., 447.

33. *Ibid*.

34. Entre los momentos del día, el propio del superhombre es el mediodía. Esta es otra de las distinciones de Nietzsche con Hegel y con la filosofía clásica. El momento culminar para Hegel es el atardecer, en que vuela el pájaro de Minerva. En la filosofía clásica, el momento preferido, de acuerdo con su investigación sobre los primeros principios, es el amanecer.

— "¡Gran astro! ¿Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminar? Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios vuelvan a regocijarse con su locura y los pobres con su riqueza. Para ello tengo que bajar a la profundidad, como haces tú por la tarde cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo. Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso. Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre"[35].

Estas intensas oscilaciones sugieren la necesidad de aceptar el eterno retorno, es decir, de aspirar a la totalidad completa que, por ser incluso superior a la voluntad de poder, está más allá del superhombre.

Nietzsche se ocupa también de los hombres superiores fracasados. Su fracaso les impide la alegría. Son, en definitiva, ateos que no han procedido a la transmutación de los valores. Son el tema de la última parte de *Así habló Zaratustra*, quien emplea en ellos su capacidad pedagógica. Algunos ejemplos son los siguientes: los *tiranos* que, al intentar moralizar al hombre por medios violentos, dan lugar al populacho[36]; el *mendigo voluntario*, que renuncia a todo para alcanzar la felicidad en la tierra, pero la felicidad tal como éste la encara la vive sólo la vaca; el *último Papa*, que ya no cree y vive sólo de recuerdos. También el *espíritu libre* es, en el fondo, un fracasado, porque su objetivo es una mera sombra; por eso Nietzsche le llama *la sombra de Zaratustra*; el *adivino*, que se ocupa del nihilismo.

Nietzsche sostiene que el presupuesto fisiológico de *Así habló Zaratustra*, su libro radical, es la *gran salud*: "no sé explicar este concepto mejor y de manera más personal que como ya lo tengo explicado en el apartado quinto de *La gaya*

35. *Así habló Zaratustra*, 31-32.

36. Ya Aristóteles dijo que gobernar sobre esclavos carece de interés, pues la capacidad activa del esclavo es prácticamente nula.

ciencia: "nosotros, los nuevos, los carentes de nombre, los difíciles de entender, partos prematuros de un futuro no verificado, todavía necesitamos para una finalidad nueva un medio nuevo, a saber, una salud nueva más vigorosa, más avispada, más tenaz, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud".

"Aquél cuya alma siente sed de haber vivido directamente el ámbito entero de los valores y aspiraciones habidos hasta ahora, de haber recorrido todas las costas de este mediterráneo ideal, aquel que quiere conocer las aventuras de su experiencia más propia, que experimenta los sentimientos de un conquistador y descubridor del ideal, y asimismo los que experimenta un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un piadoso, un divino solitario del viejo estilo: ése necesita antes que nada la gran salud, una salud que no sólo se posea, sino que se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, pues una y otra vez se le entrega, se le tiene que entregar (...)".

"Y ahora después de que por largo tiempo hemos estado en camino, nosotros, los argonautas del ideal, más valerosos quizá de lo que es prudente, habiendo naufragado y padecido daño con mucha frecuencia, pero, como se ha dicho, más sanos que cuanto se nos querría permitir, peligrosamente sanos, permanentemente sanos, parécenos como si, en recompensa, tuviéramos ante nosotros una tierra no descubierta todavía, cuyos confines nadie ha abarcado aún con su vista, más allá de las anteriores tierras del ideal, un mundo sobremanera rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de poseer están fuera de sí: de ahora en adelante no hay nada capaz de saciarnos"[37].

37. Cfr. *Ecce Homo*, 93.

En comparación con él, el hombre actual –el último hombre– es risible. Este espíritu nuevo juega "sin quererlo y con una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo, lo que hasta ahora fue llamado santo, intocable, divino, un espíritu para quien lo supremo, aquello en lo que el pueblo encuentra su medida de valor, no significa ya más que peligro, decadencia, relajamiento, o, al menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo... ese ideal aparecerá inhumano con mucha frecuencia (...) como suficiente parodia involuntaria"[38].

El enteramente sano se ríe de todo lo demás; lo que antes parecía serio se le muestra como propio de gente enferma. Y en recompensa adquiere una tierra no descubierta, un futuro nuevo. Como se ve, Nietzsche está entusiasmado con ese mundo tan rico.

Es difícil cohonestar el valor que concede a sus libros, escritos con gran estilo y manifestación de algo por venir, con su reiterada tesis de la indiferencia en que la pasión está ausente. Aquí aparece el estar fuera de sí, es decir, lo que Platón llamaba entusiasmo. Parece que no hay más remedio que admitir que el superhombre se encuentra ahora ante algo que le desborda.

La gran salud caracteriza sobre todo al superhombre. Sólo con ella parece posible afrontar el tema del eterno retorno que, en cierto modo, es una vuelta de la voluntad de poder a su origen, que sería Dionisos.

38. *La gaya ciencia*, nº 382.

4. EXPOSICIÓN DEL TEMA DEL ETERNO RETORNO

Según dice el mismo Nietzsche, la idea del eterno retorno le advino en Sils-María el año 1881. Ese descubrimiento es el tema central de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*. Una exposición inaugural de esta noción se recoge en el capítulo titulado *De la visión y del enigma*, un discurso dirigido a los marineros, como hombres aventureros y amantes de dilatados horizontes. En dicho pasaje se narra también la segunda ascensión de Zaratustra a la montaña:

"Un sendero que ascendía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, al que no alentaban ni hierbas ni matorrales: un sendero de montaña crujía bajo la obstinación de mi pie (...).

Hacia arriba, a pesar del espíritu que tiraba de él hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital.

Hacia arriba, aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo, paralítico, paralizante, dejando caer pensamientos –gotas de plomo– en mi cerebro.

¡Oh Zaratustra!, me susurraba burlonamente silabeando las palabras, ¡Tú, piedra de la sabiduría, pero toda piedra arrojada tiene que caer!

Condenado a ti mismo, a tu propia lapidación, Zaratustra (...). El valor me hizo al fin detenerme y decir: enano, tú o yo"[39].

La índole ascendente de la voluntad de poder es puesta a prueba ahora. La subida de Zaratustra va más allá del paso al superhombre, figura que es repensada desde el eterno retorno, el cual es el paso de lo finito a lo infinito, puesto que la finitud es otra de las características de la voluntad de poder –la

39. *Ibid*., 224.

idea de poder infinito es absurda–; en cambio, el eterno retorno es infinito como tiempo que ni empieza ni acaba.

La voluntad no se puede conformar con no tener poder sobre el pasado. En la interpretación típica del tiempo, que es la lineal, lo que ya ha sido, ya no es y, por tanto, ya no se puede cambiar: ha quedado enteramente plasmado y no se puede volver a él para modificarlo. Pero lo enteramente fijo contraría a la voluntad de poder, que es poder de transformación. Ello comporta superación y, por tanto, transformación, rehacer lo que ya está hecho.

Si se admite una pluralidad de instantes y se llega a la multiplicidad de éstos, a la multiplicación temporal de las formas, parece que hay que sostener que, aunque el instante perece en su singularidad, no perece en su pluralidad, que es el tiempo, ya que éste es para Nietzsche eterno. La cuestión que queda pendiente, siguiendo esta línea de consideraciones, es si se pueden comparar los instantes.

Por lo menos está claro que no todas las comparaciones son correctas, como se ve por el rechazo que hace Zaratustra de la observación del enano "toda piedra que sube tiene que caer". Esta observación es cierta en general, pero pronunciada en ese momento es extemporánea. Por tanto, no es la comparación de instantes que interesa en esa coyuntura. Cabe preguntar si la noción de connotación tiene que decir algo al respecto, es decir, si un instante connota a otro, pues eso es lo que acontece en la música, que connota según su melodía. La objeción que se puede poner a esta tesis es que entonces habría que admitir algo más que los instantes, pues la connotación o conexión entre instantes no es otro instante: no es instante alguno.

Téngase en cuenta la distinción entre la concepción del tiempo según Nietzsche y según Heidegger. Mientras éste tiene en cuenta el carácter fluyente del tiempo (noción de *ekstasis* temporal) que atribuye al presente, Nietzsche se queda

únicamente en el instante, y el instante sólo no sirve para pensar la pluralidad de instantes. De ahí que la posibilidad de hablar de una connotación sea una interpretación constructiva de Nietzsche, pues la connotación es propia del símbolo y Nietzsche no dice en ningún momento que el instante sea simbólico. Nótese que si admitiera la connotación simbólica entre los instantes, la contemplación del eterno retorno sería la forma superior de música: lo que los griegos llamaban la música de las esferas, la música cósmica, la armonía de las esferas[40].

Primera glosa de la noción

Expondré a continuación algunas aclaraciones de Nietzsche sobre el eterno retorno.

"Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. "Lo que fue, fue" – Así se llama la piedra que la voluntad no puede remover (...). Esto es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue"".

"El espíritu de la venganza: los hombres han reflexionado siempre hasta ahora sobre esto; donde había sufrimiento debía haber castigo".

"Todo "fue" es un fragmento, un enigma, un espantoso azar. –Hasta que la voluntad creada diga: lo quise, lo quiero y lo querré así"[41].

Parece, pues, que la voluntad de poder es capaz de apuntar intuitivamente al retorno. No teniendo final, sin ser un proceso al infinito, la voluntad debe descender, volver a em-

40. En la teología cristiana se habla muchas veces de los ángeles músicos, porque para el cristianismo la música es una cosa altísima.

41. *Así habló Zaratustra*, De la redención, nn. 203-206.

pezar, reponer el pasado. Por tanto, el ascenso implica descenso, aunque en alguna ocasión, como ya se ha dicho, tenerlo en cuenta sea extemporáneo. Si se sube a la montaña, hay que bajar de ella hasta lo más primitivo. Por ejemplo, Zaratustra baja desde el superhombre al dirigirse a los hombres[42].

Nietzsche conoce viejas versiones del eterno retorno, que aparecen en la filosofía griega, por ejemplo, en Empédocles. La visión de Empédocles le parece ingenua, lo mismo la pesadez del enano, con el que Zaratustra se enfada, entre otras cosas, porque no ha entendido la clave del eterno retorno, es decir, su incompatibilidad con el tiempo lineal[43]. Nietzsche tampoco está de acuerdo con el evolucionismo de Darwin. El motivo principal de esa discrepancia estriba en que la idea de lucha por la existencia no es compatible con la abundancia de la naturaleza; tampoco se compagina con la fomulación nietzscheana de la noción de eterno retorno. Nietzsche se es-

42. La palabra 'ocaso' (*Dämmerung*), que se puede traducir por decadencia, para Nietzsche significa ir hacia las formas más primarias de la vida.

Una copla andaluza alude a este tema: "merecerías serrana, que te fundieran de nuevo, como funden las campanas".

Aunque parece extraño plantearse la recuperación del pasado, esta idea no es completamente extraña al cristianismo. Tomás de Aquino sostiene que lo que se ha perdido por el pecado, al ser éste perdonado, renace. Dios vuelve a crear los méritos anteriores. El perdón de los pecados tiene un carácter retroactivo. En el perdón el pasado deja de serlo y es restituido. Pero es claro que esto implica la omnipotencia.

43. La representación de lo perfecto como circularidad aparece en la filosofía griega reiteradamente. Así, para Platón las almas sin defecto son redondas. Para los pitagóricos, la deficiencia de la vida del hombre se cifra en no poder unir el fin con el principio. Para Aristóteles el movimiento de los astros es circular.

Por encima del movimiento circular Aristóteles coloca el acto como *enérgeia* (Dios es enérgeia: *noesis noeseos noesis*). La *enérgeia* también es llamada *praxis téleia*, completamente distinta de la *praxis atelés* o movimiento transitivo. Esta distinción la ilustra Aristóteles con una comparación: mientras se edifica no se tiene lo edificado –el fin es exterior al movimiento transitivo–, y cuando se termina la casa, la construcción cesa; en cambio, cuando se ve se tiene lo visto y se sigue viendo (Cfr. *Met*. l. IX, cap. 1038 b 18-35).

fuerza por alcanzar una nueva interpretación del tiempo[44]. Hemos de estudiar de qué manera acomete esta tarea, y si tiene éxito.

El eterno retorno no se puede entender como una rueda que da vueltas. Esta representación, que parece ser la del enano, es tributaria del tiempo lineal y, por eso, sumamente problemática e incompatible con que el eterno retorno sea *de lo mismo*. Una rueda, en principio, puede dar infinitas vueltas. Pero entonces hay dos tiempos: el circular y el de la multiplicidad de vueltas. En tal caso, el eterno retorno no es lo definitivo, y no se puede alcanzar lo que Nietzsche pretende: la coincidencia del tiempo con el ser[45].

Dicho brevemente: mientras se entienda el eterno retorno como requisito para que la voluntad de poder afronte el pa-

44. En el aforismo nº 336 de *La gaya ciencia*, Nietzsche dice que "la naturaleza sólo ha sido mezquina con el hombre". Esta apreciación concuerda con el testimonio de la revelación, que indica que el mundo se hizo áspero y difícil de cultivar para el hombre tras la caída original. Pero conviene añadir dos observaciones: a) la primera, que la evolución humana debe distinguirse de la evolución de los demás animales, puesto que se centra en el crecimiento del cerebro, que permite al hombre construir su propio mundo medial, es decir, cierta independencia respecto del medio ambiente; b) la segunda que, paralelamente, el hombre es un gran solucionador de problemas, por lo que no puede decirse que su situación dentro de la naturaleza sea precaria sin más.

45. Si hay un tiempo que enlaza la proliferación de los retornos, el tiempo de cada uno de éstos no es la eternidad. En cada uno de los años cósmicos, el tiempo no se agota, puesto que el tiempo es también tiempo de la pluralidad de ellos. Es obvio que la reiteración introduce un elemento contrariante. Si el eterno retorno de lo mismo es plural, en rigor no se puede hablar de lo mismo, ni de creatividad, y el aburrimiento es inevitable. El dominio de Dionisos sería el remedio extremo del aburrimiento que señaló Kierkegaard: el actuar sin plan alguno.

¿Es posible ser la misma vida una y otra vez? Supongamos que la vida ha sido pez en un retorno y vuelve a serlo infinitas veces en virtud de la pluralidad de retornos. Ser pez varias veces se distingue de ser el mismo pez. Para hacer frente a estas dificultades acudiremos en el apartado siguiente a algunos pasajes descollantes de los fragmentos inéditos de Nietzsche, sobre todo de los que su hermana incluyó en *La voluntad de poder*. La importancia de los fragmentos póstumos de Nietzsche ha sido puesta de manifiesto por sus expositores modernos, sobre todo a partir de Heidegger.

sado, no es ningún inconveniente admitir la repetición del eterno retorno. Pero de este modo desaparece la eternidad. La relación entre la voluntad de poder y la eternidad es problemática: si la eternidad se subordina a la vida, deja de ser eterna para ser una aburrida multiplicación. Parece claro que la exaltación de la vida (la voluntad de poder), su intrínseco carácter dionisíaco, no es compatible con el tedio. A pesar de ello, el tedio se insinúa precisamente en la culminación de la voluntad de poder, es decir, en la figura del superhombre.

Aunque Nietzsche aprovecha el mito de Ariadna para vincular al superhombre con Dionisos, en rigor, una vida que goza de una salud plena no parece participar del sufrimiento de Dionisos. Además la voluntad de poder progresa en la medida en que se enfrenta con enemigos. Pero es difícil admitir que el superhombre tenga enemigos de su talla[46]. Asimismo, el superhombre concita una gran cantidad de formas, una explosión formal, por lo que su dimensión apolínea es indudable.

Claro que los inconvenientes señalados pueden compensarse ontológicamente al hacer propio del superhombre el deseo de eternidad, pues es patente que el deseo se distingue de la plenitud.

46. Nietzsche postula un supermonstruo que se oponga al superhombre, pero esta solución es claramente forzada o *ad hoc*.

CAPÍTULO VI
EXPOSICIÓN DE LOS ALTOS NIVELES COGNOSCITIVOS DE LA ESENCIA HUMANA

1. INSPIRACIÓN Y SÍMBOLO

Versión nietzscheana de la inspiración y del símbolo

Nietzsche trata de la inspiración, es decir, de lo que refulge, después de exponer la lentitud del crecimiento hacia el superhombre. La inspiración abre lo que refulge. Es un instinto profundo que está más allá del yo consciente: "si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar la idea de ser mero instrumento de fuerzas muy poderosas"[1]. Nietzsche concede entera seguridad a la inspiración, que de ese modo es entendida como revelación: "se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento sin ninguna vacilación. Yo no he tenido jamás que elegir (...). La inspiración lo invade

1. *Ecce Homo*, 97.

todo, está dentro de uno y al mismo tiempo está fuera"[2]. La inspiración se revela en forma de ritmos amplios que contrapesan su carácter súbito.

Así pues, la inspiración nace del crecimiento de la voluntad, pero estriba también en ser poseído: "El concepto de revelación, es decir, el dejarse ver u oír de repente con indecible seguridad y finura, lo que conmueve y trastorna en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos"[3].

La irrupción de la inspiración en el lento madurar de la vida inclina a pensar que la inspiración es recibida: "se oye, no se busca, se toma, no se pregunta quién es el que da. Como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación, sin tener que elegir. Es un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas (...) un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima conciencia de un sinnúmero de delicados temores, de estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies, que lo invade todo, que está dentro de uno llenándole, y a la vez está fuera; como un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo exigido, es decir, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz –lo más doloroso y sombrío forma parte de la felicidad– un sentir relaciones rítmicas instintivamente –la necesidad de un ritmo amplio es la medida que contrapesa la subitaneidad de la inspiración–"[4].

En la inspiración "todo acude acariciador al discurso (...) se abren de golpe todos los armarios de palabras del ser"[5]. También la gran salud cuaja en un mundo riquísimo en el que todo se ofrece a ser entendido. El instinto, que ha transcurrido

2. *Ibid.,* 97-98.
3. *Ecce Homo*, 97.
4. *Ecce Homo*, 98.
5. *Así habló Zaratustra*, 258.

callado, se revela por fin: ya no es 'un gota a gota', sino que parece presencia. Y, sin embargo, al mismo tiempo es adivinación, porque nada se ofrece completamente. El símbolo en cierto modo es una culminación y al mismo tiempo no lo es[6].

Aunque la exposición de la inspiración por parte de Nietzsche va acompañada de muchos términos de matiz sentimental, es dudoso que dichos términos sean los más apropiados para denominar la afectividad propia de los altos niveles del conocimiento humano.

Los símbolos

La inspiración proporciona una capacidad de expresión todavía enigmática, que Nietzsche denomina *simbólica*. El símbolo no es una revelación plena, sino que permite adivinar, aunque, a la vez, para Nietzsche el símbolo es completamente seguro.

La música es el arte superior, hasta el punto de que su unión a la poesía la rebaja. Es la acción más intrínseca –inmanente– de la voluntad de poder en el hombre y, por tanto, la más abierta a la influencia de Dionisos. Por eso los contenidos musicales son originales, autónomos, no imitativos, y la música es la actividad más *simbólica*.

Para Nietzsche simbolizar es lo mismo que connotar. Connotar significa por el mismo título reunir y enviar. Una forma es tanto más connotativa cuanto más simbólica. Por eso las formas menos connotativas son las lógicas, porque son las más unívocas y, por tanto, las menos simbólicas.

6. La sugerencia de Adán en el paraíso es bastante clara. También se sugiere en estos pasajes lo que Platón llama caza de las ideas en la llanura de la verdad.

La idea de inmanencia del sentido de la música y de su carácter autónomo ha sido mantenida por algunos grandes músicos del s. XX como Mahler. La música cede su supremacía a la contemplación sólo en orden al eterno retorno.

La gran salud de la vida del superhombre se cifra en su enorme capacidad de símbolos[7]. Coherentemente, de los símbolos surge el *gran anhelo*; a la vez, toda creación lo es de símbolos[8]. También la revelación del eterno retorno tiene que ser simbólica, porque de otro modo terminaríamos en el idealismo. El símbolo es la temporalización de la verdad, el camino para acercarse a ella, que puede comparecer entero –de ahí el entusiasmo de Nietzsche–; pero el símbolo no agota la verdad. Por eso la plenitud simbólica no cierra la tarea inacabable. Que el símbolo siempre es enigmático es indicado con el título del segundo capítulo de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*.

Nietzsche tiene la certeza de que la verdad comparece en el símbolo, aunque no plenamente: lo que comparece plenamente es el símbolo. Para Nietzsche el mismo título *Ecce Homo* es simbólico, pues es la expresión con que Pilatos mostró a Cristo a los judíos. Recuérdese que Cristo había dicho antes a Pilatos que él era la Verdad. De nuevo se trata de un recurso al *Evangelio*.

7. En el cristianismo, la Revelación se hace en el modo del símbolo. Seguramente, para Nietzsche el símbolo más elevado es el cielo absolutamente claro. Se puede distinguir el cielo luminoso, azul, mediterráneo, del cielo invernal que todo lo sume en una blancura uniforme. Éste cielo también es muy apreciado por Nietzsche. El cielo, por lo común, está surcado de nubes, que podrían ser el símbolo de las formas de Apolo.

8. Nietzsche recuerda la sentencia de Goethe según la cual todo lo que acontece es símbolo.

2. PROPUESTAS SOBRE LOS SÍMBOLOS INTELECTUALES. EXPERIENCIA INTELECTUAL Y CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

Algunas de las aportaciones nietzscheanas sobre el símbolo deben ser tenidas en cuenta en una teoría general. Sin embargo, la investigación de Nietzsche permanece sobre todo en el plano de la imaginación. En efecto, cabe hablar de imaginación simbólica, que es el nivel inmediatamente superior a la imaginación proporcional. Propongo ampliar la perspectiva hasta el nivel de los *inteligibles* o *ideales*. He empezado a tratar del tema en el tomo II de *Antropología trascendental*. Para completar la consideración de este importante asunto, hay que añadir a los símbolos ideales la *experiencia intelectual* y el *conocimiento por connaturalidad* o *por noticia*. En estos tres ámbitos culmina el conocimiento que ejerce la *esencia* humana.

En lo que respecta a los *símbolos* ideales estimo que no son un conocimiento inacabado, porque pueden ser descifrados; sin embargo, no todos los símbolos lo son en el nivel *esencial* del conocimiento humano. Algunos de ellos se descifran en lo que llamo conocimiento *personal* humano. Los que no se descifran en la esencia, son los superiores, es decir, los símbolos de los actos de ser. Consecuentemente, los descifrables en el nivel de la esencia son el conocimiento simbólico de la esencia física y de la esencia humana.

Se ve enseguida que mi planteamiento es distinto del nietzscheano.

Primero, porque estimo que el conocimiento simbólico es superior al objetivo, el cual es denostado por Nietzsche por considerarlo idealista y, por tanto, una pretensión excesiva –conocimiento de la realidad *en sí*–. Después de estas descalificaciones el nivel de conocimiento simbólico se hace impreciso.

Segundo, porque el conocimiento simbólico tiene las dos fases que acabo de indicar, su formulación y su desciframiento. Nietzsche no tiene en cuenta la segunda.

En tercer lugar, porque con la noción de símbolo se acentúa el crecimiento cognoscitivo humano, pero sin llegar a su culminación. No hay símbolo del conocimiento personal. Por tanto, la propuesta de crecimiento que aquí sostengo es superior a la nietzscheana por doble motivo: por una parte, por la ascensión que lleva consigo el símbolo ideal; por otra, porque, como acabo de indicar, el conocimiento simbólico no es la cumbre del conocimiento humano.

En cuarto lugar, porque al símbolo ideal hay que añadir la experiencia intelectual y el conocimiento por connaturalidad o por noticia, que aunque tampoco son la culminación del conocimiento humano, constituyen niveles de dicho crecimiento.

También la noción de símbolo juega un papel central en la fe cristiana. Como suelen decir los teólogos, en la fe hay que distinguir los símbolos –de la fe– y la realidad a la que el símbolo se refiere. La fe es el conocimiento simbólico de una realidad a la que en definitiva corresponde ser conocida directamente, es decir, sin ninguna mediación creada. A ese modo de conocer la realidad divina se le llama visión facial. Así pues, la fe viene a ser un anticipo "oscuro" de la visión –San Juan de la Cruz le llama *rayo de tinieblas*–.

En consonancia con la distinción entre la fe y su contenido real, debe excluirse el conocimiento simbólico del intelecto personal, como se dirá más adelante, y sostener, a la vez, que la fe no es ese intelecto sino un hábito infuso en él.

Digamos, ante todo, que el conocimiento simbólico que tenemos de Dios no es sólo el que nos proporciona la fe, puesto que también disponemos –como se verá– de un símbolo *ideal* de Dios. El conocimiento simbólico ideal de Dios, que podría llamarse *símbolo natural*, se distingue de la fe

como símbolo en que ésta se refiere a la revelación divina. Teniendo en cuenta la distinción entre esos dos niveles simbólicos, podría decirse que si el desciframiento del símbolo ideal de Dios es el hábito de los primeros principios, el de la fe es la visión facial.

¿Cómo es posible que dispongamos de un conocimiento simbólico de Dios y no del conocer personal? El intelecto personal no puede asimilarse a la noción de símbolo porque le es inherente el carácter de *además*. Es imposible considerar el carácter de además como símbolo porque eso llevaría a una reiteración infinita. La dimensión intelectual del carácter de además puede entenderse como trasparencia, noción superior a la de símbolo[9].

La fe es un hábito infuso, sobrenatural, pero desaparece en el Cielo[10]. Con él desaparecerá, asimismo por eminencia, la afinidad entre el conocer personal y la esperanza, que hemos expresado como la *no desfuturización del futuro*, que será sustituida también por eminencia por la visión beatífica.

a) Empezaré bosquejando la noción de símbolo ideal. Propuse hace tiempo la distinción entre el conocimiento objetivo y el simbólico para dar razón de la distinción que señala Kant entre conocimiento determinado y con contenido, y las ideas regulativas de la razón (mundo, alma y Dios), que, aunque más amplias que las categorías, son cognoscitivamente incompletas, precisamente porque están separadas de la experiencia sensible y, por tanto, carecen de contenido. Para discrepar de Kant, llamo a las ideas, *conocimiento simbólico*,

9. En todo caso cabe decir que el intelecto personal es una imagen del intelecto divino y de esta manera asimilarlo al Verbo.

10. La fe es una elevación habitual del conocer personal. El contenido de ese hábito no se puede cambiar *ad libitum*. Es preciso darse cuenta de que cambiar el símbolo es perder la *res* a la que el símbolo apunta, esto es, un falso desciframiento completamente alejado de la visión celeste.

y cifro su distinción con el conocimiento objetivo proponiendo que el conocimiento objetivo no versa sobre actos cognoscitivos. Sólo actos cognoscitivos pueden versar sobre actos cognoscitivos –inferiores–.

Para decirlo directamente, cifraré la distinción del conocimiento simbólico respecto del objetivo o intencional de la siguiente manera: mientras que el conocimiento objetivo es un conocimiento *detenido*, el simbólico es un conocimiento *proseguido*. Precisamente por eso, a veces se entiende que el conocimiento simbólico no está terminado o que es meramente alusivo. Pero esto obedece a dos prejuicios: en primer lugar, se supone que el conocimiento perfecto es el puramente *presencial*, pues, aunque no avanza, por su misma detención parece dado por completo. Sin embargo, para el conocimiento, detenerse es una imperfección, tanto porque de esta manera no se agota el contenido cognoscible de la realidad, como porque la capacidad cognoscitiva humana es irrestricta, característica ya señalada por Tomás de Aquino. En segundo lugar, porque si no se tiene en cuenta su desciframiento, el conocimiento simbólico se aprecia como meramente alusivo.

La prosecución simbólica no es una mera continuación temporal –es decir, un mantenerse interminable en el objeto conocido–, sino una profundización temática insistente. He designado al conocimiento detenido como *suposición*, porque no cumple esta condición: suponer conocido, y continuar entendiendo hacia el fondo, son modos netamente distintos de conocer propios del hombre. Para ilustrar el tema pondré algunos ejemplos de profundización cognoscitiva.

Podría parecer que la *identidad* debe conocerse de una vez por todas, porque en otro caso no se acaba de entender. Ahora bien, si se cae en la cuenta de que la identidad es un primer principio metafísico, y que, como tal, es el tema del Origen, se nota enseguida que es un tema que requiere una profundización sin consumación, inasequible al conocimiento presencial.

Asimismo, el conocimiento presencial de la *esencia* de la realidad física es un conocimiento de formas físicas. Pero no todavía de la causa formal ni de las otras causas con las que la forma es concausal. De modo que profundizar en la esencia física es, por fuerza, una prosecución cognoscitiva. Es claro que no sólo la identidad, que es la realidad más alta y simple, sino la *concausal*, que es imperfecta y compleja, no es cognoscible "de una vez", es decir, por un conocimiento estático.

b) Para lograr el conocimiento de símbolos no basta con los actos de la inteligencia que tradicionalmente se llaman *operaciones inmanentes*. Se precisa, además, que estas operaciones sean iluminadas por actos superiores. Esta es la función que, a mi modo de ver –prolongando el planteamiento clásico–, corresponde a los *hábitos adquiridos*. En tanto que aclaradas o manifestadas por los hábitos adquiridos de la inteligencia, las operaciones no son conocidas según la noción de *en sí*[11]. En efecto, todo acto cognoscitivo es dual con su temática, prescindiendo de la cual no puede ser conocido. Amputar el objeto, que es intrínseco al acto que lo conoce, es incurrir en materialismo: lo que caracteriza a la materia es la carencia de posesión inmanente.

El *conocimiento simbólico* exige la iluminación de un acto cognoscitivo; y esto por varias razones. En primer lugar, porque, como se acaba de decir, ningún acto cognoscitivo puede ser conocido al margen de su propia temática. La tesis contraria, repito, equivale a una materialización: si se amputa al acto conocido su tema, es obvio que se le enfoca desde un punto de vista unilateral completamente inadecuado, pues sin su tema su carácter de acto cognoscitivo desaparece[12]. En se-

11. La noción de *en sí* no es más que una extrapolación que suele aparecer en el conocimiento objetivo, y que al conocimiento simbólico corresponde desterrar.

12. He expresado esto con lo que en el *Curso de teoría del conocimiento* llamo axioma de la *conmensuración*.

gundo lugar, porque si una operación inmanente no es –según lo que se acaba de indicar– un *en sí* al margen de lo conocido, tampoco su tema es un *en sí*, es decir, algo enteramente externo al acto[13]. En tercer lugar, porque el tema sobre el que versa un acto cognoscitivo, en tanto que conocido por otro, es superior al que posee al margen de dicha iluminación, es decir, –en este caso, al tema conmensurado con la operación inmanente, que se llama objeto–. Por tanto, el conocimiento simbólico es una continuación del tema conmensurado con la operación. En suma, el conocimiento cuyo tema es una operación inmanente es superior al conocimiento detenido en tanto que es su prosecución. Y esto es el *símbolo ideal*[14].

El conocimiento objetivo está detenido y el simbólico es superior a él en tanto que no lo está. De acuerdo con esto, los símbolos pertenecen a la línea metódica que llamo *abandono del límite mental*. El límite del conocimiento reside precisamente en su detención. Dicha detención no es superada por la pluralidad de las operaciones mentales conmensuradas con sus propios objetos pensados, ya que esa continuación no es intrínseca, y precisamente por eso tiene que acudir a la pluralidad de supuestos objetivos.

Mi primera averiguación sobre lo que llamo abandono del límite mental se expresa según dos tesis, La primera dice así: "A es A, supone A", es decir, la dualidad de objetos "*Aes*" no es una profundización en A. A queda invariada y, precisamente por eso, tiene que ser duplicada. Objetivar es *suponer* el objeto, darlo por conocido. Esto lo expreso

13. Ya Platón se ocupó de la mutua extrañeza entre el conocimiento y su tema como de una dificultad inextricable. El presupuesto del escepticismo es justamente la noción de *en sí*, pues lo externo es incognoscible. La filosofía de Berkeley sienta la tesis según la cual ser es ser percibido (*esse est percipi*), que es una inversión de lo que aquí sostengo, es decir, una peculiar consagración de la reflexión.

14. Esta acepción de la palabra símbolo no es abusiva, sino un modo de aprovechar su etimología, según la cual simbolizar significa acompañar.

también diciendo que 'A' está supuesta. La segunda tesis dice así: "el yo pensado no piensa". Si lo estrictamente irrenunciable del yo es pensar –lo que expreso como *ver-yo*–, un yo pensado no es propiamente un yo. A la pretensión de entender el yo como pensado la llamo *suposición* del yo.

Lo que llamo tesis sobre el yo puede dar lugar a una objeción obvia: ¿qué quiere decir entonces conocer el yo? ¿El yo no es un tema conocido? La respuesta es doble: por una parte, debe tenerse en cuenta la dualidad típica del conocimiento humano, es decir, entre el acto de conocer y el tema conocido. Según la indicada tesis, el yo de ninguna manera es un tema y, por tanto, solamente puede colocarse en el ápice metódico superior del conocimiento esencial. De acuerdo con mi propuesta, ese ápice es el hábito innato que la tradición llama *sindéresis*. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que el yo humano también es en cierto modo dual. Por decirlo rápidamente, la esencia humana no es un cíclope, sino que tiene dos ojos: aquel que he llamado *ver-yo* y otro al que llamo *querer-yo*. Así como estimo imposible que en la línea del *ver-yo* el yo aparezca como tema, no puede decirse lo mismo de la otra línea. En este punto mi discrepancia con Nietzsche es completa. La voluntad humana sin el yo es absolutamente imposible, hasta el punto de que el yo está en el arranque y culminación de la voluntad. Es una dimensión primordial de la voluntad, y no una forma apolínea, derivada.

Además, si el yo se conoce según el *querer-yo*, ello se debe a la dualidad propia de la voluntad, cuya intención es de otro. Según esto, el yo se conoce temáticamente cuando conoce a otro yo, es decir, en la medida en que ama. Llamo al yo que ilumina al propio yo *otro-yo*, y no un tú, como acostumbran a decir los personalistas, pues aunque esa expresión no sea incorrecta, para los efectos del conocimiento del yo es débil. La noción de *otro-yo* sustituye a la noción de no-yo que

emplea Fichte para caracterizar la limitación de la voluntad humana[15].

El símbolo ideal va más allá de las determinaciones sensibles, sin que eso signifique, como entiende Kant, una pérdida de contenido, puesto que el contenido de los símbolos no es empírico, sino inteligible. Al poner en la línea del abandono del límite el conocimiento simbólico, puede comprobarse que el método propuesto está al alcance de cualquier ser humano, aunque sea implícitamente. Dicho de otro modo, los símbolos ideales aseguran que el descubrimiento de la trascendencia no depende de la formulación temática del método propuesto.

La consideración del conocimiento simbólico evita también encarnizarse en una pregunta sobre la índole del método propuesto, pues esta actitud interrogativa lleva casi inevitablemente a una solución reflexiva que, como he dicho muchas veces, no considero pertinente.

Un acto cognoscitivo versa sobre otro en tanto que su distinción es jerárquica[16]. Los actos cognoscitivos que versan sobre las operaciones mentales son propios de la *esencia*

15. Asimismo la expresión nietzscheana *voluntad de poder y nada más* es una rotunda consagración de la soledad, a pesar de su apelación al eterno retorno, que puede considerarse como un intento de trascender. Frente a la soledad sigue conservando todo su valor la expresión bíblica: "no es bueno que el hombre esté solo", *Gen*, II, 18. No considero acertada la posible apertura de Niezsche a la trascendencia porque en esta apertura la trascendencia queda caracterizada como *todo* y, según he indicado repetidamente, la noción de todo es ontológicamente inadmisible, y desde luego incompatible con la existencia de Dios, pues Dios y la creación no foman un todo (ni, como dice Heidegger, la creación presta a la metafísica una estructura ontoteológica, porque Dios no es el ente supremo. La diferencia de la criatura con Dios es superior a la de la criatura con la nada).

Es muy discutible que Nietzsche descubriera el sentido ideal del símbolo. Tampoco es propio de Nietzsche el descubrimiento de que el símbolo se puede descifrar.

16. En el Tomo I del *Curso de teoría* propuse como axioma este tipo de distinción, que no se confunde con la analogía, por ser más intenso que ésta.

humana. En la tradición se llaman hábitos intelectuales adquiridos, que están coronados por el hábito intelectual culminante de la esencia humana, que tradicionalmente se llama *sindéresis*[17], la cual es uno de los llamados hábitos innatos. En la misma tradición se admiten otros dos hábitos innatos, a saber, el *hábito de los primeros principios –intellectus ut habitus–* y la *sabiduría*. Estos dos hábitos son, a mi entender, superiores a la esencia humana y, por tanto, pertenecen a la *persona*, según la distinción de *esencia* y *acto de ser* en el hombre.

De acuerdo con su jerarquía, pueden distinguirse dos niveles simbólicos. El inferior es aquél que es descifrado por la sindéresis, y el superior aquél que no lo es, precisamente por versar sobre temas de uno de los hábitos innatos superiores.

En la exposición de los símbolos haré referencia repetidamente a distintas actitudes espirituales o filosóficas, pues, a mi modo de ver, al estudiar la historia de la filosofía, se descubre fácilmente que, usando o sin usar el nombre de símbolo, la temática que se va a exponer a continuación ya ha sido conocida. Los símbolos descifrables, sin acudir a hábitos innatos superiores a la sindéresis, son los temas de las siguientes operaciones de la inteligencia: la conciencia, la physis y el ente.

Los símbolos ideales

a) *La conciencia*. La *circunferencia abstracta*, al ser conocida habitualmente, es la *conciencia* como símbolo del *ver-*

17. Tomás de Aquino nota que este hábito activa a la voluntad y sus virtudes y a la razón práctica.

yo, miembro inferior de la sindéresis. A su desciframiento denomino *ver-yo*.

Como se ha indicado ampliamente en el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento*, la circunferencia es un objeto abstracto peculiar; su distinción con los otros estriba en que es netamente inteligible, es decir, que está libre de conversión al fantasma[18]. Las razones para afirmar esta importante tesis están tomadas de un libro del profesor Roberto Saumells[19]. A mi modo de ver, este rasgo peculiar de la circunferencia como objeto pensado hace que, al carecer de referente sensible, sea una muestra neta de lo que llamo *conmensuración* de la operación con el objeto, que he expresado en el lugar que se acaba de indicar de la siguiente manera: conocer la circunferencia comporta *conocer que se la conoce simplemente porque se la conoce*, o que es el *objeto pensado que se piensa tal como se piensa en tanto que se piensa*. Por esto es explicable que se conceda una gran atención a esta operación y a su tema, incluso sin conceder atención al hábito correspondiente. Así, en el budismo, la circunferencia sirve para ejemplificar la liberación del hombre del mundo sensible. Esto se expresa con la sílaba sagrada "Om".

Es patente que Kant no abstrajo la circunferencia, puesto que para él todo objeto pensado tiene determinación empírica, es decir, en todo caso consideraría la circunferencia formulada del modo indicado, como una idea, que al igual que las demás, según él, carece de contenido. También es patente que

18. Está libre del espacio y del tiempo. Por ejemplo, al abstraer la pensamos exclusivamente como forma, de manera que prescindimos del tamaño: todas las circunferencias son circunferencias, y no son más o menos circunferencias de acuerdo con el tamaño que tengan.

La supresión del espacio y del tiempo no impide que se pueda volver a ellos, pensando una circunferencia convertida a su propio fantasma, el cual es exclusivo de la imaginación.

19. Cfr. SAUMELLS, R., *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, Madrid, Rialp, 1970.

Nietzsche no enfoca la circunferencia tal como aquí se formula, sino como eterno retorno de lo mismo.

De acuerdo con esto, el descubrimiento de la conciencia es sumamente directo, y en modo alguno reflexivo[20]. En atención a este carácter tan directo, he señalado también que el hábito correspondiente no es lingüístico. Es patente la total ausencia de articulación temporal en él (tampoco hay una estructura, que sería una articulación espacial). Puede llamarse hábito mudo o no articulante.

El hábito correspondiente a la abstracción de la circunferencia ilumina la operación conmensurada con la circunferencia abstracta como símbolo cuyo desciframiento es *ver-yo*. *Yo* significa persona humana vertida hacia la esencia. En esta noción se cifra la inmaterialidad o espiritualidad del alma. Por eso el yo es enteramente inseparable de las dos líneas de despliegue de manifestación de la esencia humana. También por eso hablo siempre de *ver-yo* o de *querer-yo* y no aisladamente del *yo*, porque no es una realidad *en sí*. Una diferencia importante entre las dos vertientes es que *ver–yo*, cuya prosecución simbólica describo como *cascada* de actos, sólo conserva el yo en su culmen[21]. La no detención propia de los símbolos se nota ya en la noción de cascada de actos o, dicho más propiamente, cascada de dualidades 'de actos de conocer-tema'. Al ser descifrado el símbolo de conciencia se pone de manifiesto que dicho símbolo tiene una cima; ha de tenerse en cuenta la distinción real entre el acto de ser personal y su esencia: la sindéresis, y por tanto el yo, proceden –nacen– de la persona.

20. Esto basta para explicar el rechazo de Buda por parte de Nietzsche.

21. De lo contrario no habría límite mental. En efecto, el límite es un acto detenido, pero el *ver-yo* no.

Son posibles otros símbolos, a los que llamaré *vicarios*, porque toman el relevo al símbolo que estamos ahora considerando, pero sin ser descifrables como *ver-yo*.

b) La noción de *physis* es el símbolo habitual de las otras operaciones abstractivas y sus respectivos temas. Es de notar que también la *physis* ha gozado de una gran consideración en la historia de la filosofía, ya desde sus inicios. En efecto, a los filósofos milesios se les denominaba *physiólogoi*. Se suele decir que el significado primario de la palabra está tomado de la botánica, y significa brotar. Según este símbolo, que también es muy directo, se deja de lado, no ya las determinaciones sensibles, sino la noción de cosa X o ignota. A la vez, hay que sostener que según este símbolo, aún siendo para la realidad a la que apunta una denominación extrínseca el ser conocida, eso no impide que posea su propia verdad. Por eso puede decirse también que la *physis* es el conocimiento de que la verdad no falta ni en la realidad física, que también es denominada con la palabra *physis*, y que ha sido objeto a lo largo de la historia de una prolongada investigación en la que algunos aspectos relevantes de su comprensión clásica se han perdido.

También es claro que la primitiva investigación sobre la *physis*, en la que Nietzsche se inspira, chocó con bastantes dificultades, y que al afrontarlas experimentó un cambio que fue llevado a cabo sobre todo por los filósofos socráticos. Esas dificultades se cifraron en que no se llegó a determinar de una manera suficientemente teórica el principio del brotar, que para unos era el agua, para otros el aire, para otros el *ápeiron*. Para Nietzsche parece ser Dionisos.

Paralelamente, el progreso en la comprensión de la *physis* se cifró en aproximar gradualmente lo explicado y la explicación, el brotar y lo brotado, sin tener que acudir a una totalización imaginativa como podrían ser el agua o el aire,

etc. Según esto, la realidad física debía estar internamente principiada. Después de Parménides la filosofía se percató de que el carácter interno de la principiación no podía ser unívoco, puesto que ello comportaba una reducción de la obvia variedad, sobre todo formal, del universo físico. Poner de relieve este progreso correspondió a otros símbolos, a saber, los propios del *concepto* y del *juicio*.

A partir de estas averiguaciones, que son sobre todo propias de Aristóteles, cambió el sentido de la palabra *physis*, cambio que se expresa adecuadamente con la palabra *naturaleza*, término que implica brotar desde dentro y señala no sólo unidad, sino también complejidad.

En la Edad Moderna la idea simbólica de *physis* se disputa la primacía con la de *conciencia*. En Nietzsche el paso de la *physis* a la naturaleza está dificultado por someter completamente las formas al tiempo, lo cual atenta obviamente contra la verdad de que es susceptible lo físico.

c) El símbolo *ente*. Los hábitos de las operaciones racionales que siguen a la abstracción, *concepto* y *juicio*, manifiestan el símbolo *ente*, que en cierto modo es el complemento de la *physis*, ya que la verdad de la realidad externa reside en la concausalidad[22]. La diferencia que hay entre el símbolo del concepto, que es el *ente*, y el símbolo del juicio, que es la *continuación del ente*, está en la prevalencia de unas causas sobre otras. Si prevalece la material, estamos en el concepto. Si prevalece la eficiente, estamos en los cuerpos mixtos; si prevalece la formal estamos en los vivos. No tiene sentido hablar de prevalencia de la causa final porque es siempre prevalente.

22. La distinción entre las causas es explicitada por fases y en pugna con la unicidad de la presencia mental.

El ente es símbolo de la realidad física, de su esencia. Se descifra en la medida en que se explicitan las causas predicamentales, iluminación que empieza en el concepto y que culmina en el juicio. Aunque he tratado abundantemente de este tema en el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, he de insistir aquí en él, entre otras cosas para justificar mejor mi propuesta dentro de la historia de la filosofía.

La meditación de Parménides versa ya sobre el ente, al intentar justificar mejor la *physis* presocrática. Parménides intenta sentar la mismidad de pensar y ser entendiendo el ser como ente. Mi desacuerdo con Parménides estriba ante todo en que al entender con Aristóteles el pensar como *praxis téleia*, la *enérgeia* se ha de estimar como superior al ente, que, a lo sumo, en terminología aristotélica seria *enteléjeia*[23].

En la filosofía medieval la noción de *ente* adquiere gran predicamento, pero se han de señalar las siguientes vacilaciones. Por una parte, al afrontar el sentido máximamente amplio del ente, se distingue el ente real del ente lógico. Pero aplicar el término ente al objeto pensado ofrece inconvenientes, ya que el objeto es intencional, pero no propiamente real. Asimilarlo al ente conduce a asignarle alguna realidad, aunque sea meramente accidental.

Por otra parte, la omnitud del ente lleva a matizar la unidad de su sentido mediante la analogía. Pero ésta, según la tradición más segura, es más cercana a la equivocidad que a la univocidad. Y sentar como noción total una noción cercana a la equivocidad no es en verdad demasiado aclaratorio. En cambio, el conducir la noción de ente a la esencia física evita, a mi modo de ver, las dificultades que encierra su uso más amplio. Ante todo puede decirse que el concepto de ente es universal significando la universalidad, el *unum in multis*, es

23. La superioridad de la *enérgeia* sobre la entelécheia en Aristóteles es suficientemente clara, pues a Dios, le llama *nóesis noéseos nóesis*, es decir, *práxis téleia* suprema.

decir, el uno que sólo es real en los muchos. Con esto nos referimos a lo que la tradición llama compuesto hilemórfico, es decir, a la concausalidad de la forma con la materia. Con todo, la explicación de los muchos requiere otra concausa a la que puede llamarse causa eficiente extrínseca, la cual convoca un cuarto sentido causal, que suele llamarse unidad de orden, y que es el sentido físico del fin. La explicitación conceptual es el modo más modesto de abandonar el límite mental, pues averigua apenas el compuesto hilemórfico como pluralidad no simultánea en virtud de su causación eficiente[24].

De acuerdo con estas precisiones se puede señalar el tiempo peculiar del explícito conceptual. De acuerdo con la prevalencia de la causa material a la que ya se ha aludido, este tiempo se caracteriza por la preponderancia de la anterioridad. Por ser éste el nivel inferior de la realidad física, en él se reduce ésta al mantenimiento del *unum in multis* o uno físico elemental. Dicho mantenimiento es la estricta noción de retraso. Aludir aquí a la explicitación conceptual es pertinente porque con ella se da razón de lo que Nietzsche llama pluralidad del eterno retorno, puesto que según él los distintos años de los diferentes años cósmicos son iguales, ya que se trata del eterno retorno de lo mismo[25].

e) Con el juicio se progresa en la explicitación del ente, es decir, de la concausalidad. Así como en el concepto se explicita la concausalidad propia del compuesto hilemórfico, con el juicio se logra, ante todo, la explicitación de lo que

24. Llamo a la explicitación de las concausalidades por distinción con la presencia *pugna* de la presencia mental con la realidad física.

25. Por eso no es de extrañar que Nietzsche trate de desterrar cualquier unidad, fuera del eterno retorno: "no hay unidades últimas perdurables, átomos, mónadas", *N.F.,* 11 (73) 1888, *KSA* 13, 336-337. Sólo en términos relativos admite Nietzsche las nociones de átomo y mónada, en atención a que lo más pequeño es lo más duradero.

Aristóteles llama movimiento físico circular[26]. Dicho rápidamente, este movimiento es superior a la mera reiteración retrasante[27].

Desde esta observación propongo entender el movimiento circular como luz física, y a su tiempo, como lo inmediatamente distinto del retraso, que sería la *velocidad*. Con el primer explícito judicativo se inaugura la explicitación de lo que en la tradición se llama cuerpo mixto. A ella sigue la explicitación de la vida corpórea, que cabe caracterizar como pluralidad de causas formales unificadas por confluencia de las causas eficientes. A la vida corpórea se le puede llamar también *unidad sustancial compleja*[28].

Lo peculiar del tiempo de la vida corpórea es la *sincronía*. Añadiré aquí que la complejidad de la vida se mantiene de acuerdo con lo que llamo *funciones práxicas*: nutrición, reproducción y crecimiento. Dicho mantenimiento, que es evidentemente superior al hilemórfico, se caracteriza por una clara fragilidad: la vida corpórea es desintegrable y, por tanto, mortal. La fugacidad de las formas vitales señalada por Nietzsche es reconocida del modo que se acaba de indicar.

También en el juicio se explicita la causa final, según su concausalidad con la causa formal del cuerpo vivo, a la que se suele llamar alma –animal y vegetal–. La causa final física se explicita como unidad de orden. Es la unidad del universo

26. La explicitación del movimiento físico circular arranca en el hábito conceptual, que lo manifiesta como implícito respecto de la explicitación de la pluralidad no simultánea de los *unum in multis*.

27. Con respecto a los universales explicitados según la pugna conceptual, el movimiento circular es la garantía de que no falten, es decir, de que el *Big-Bang* no los aniquile.

28. Nietzsche contrapone la noción de relación a la de sustancia, pero esta contraposición, que para algunos estudiosos de Nietzsche es una supervivencia dialéctica en él, no está verdaderamente justificada, pues las sustancias corpóreas vivas son organizaciones y, por lo tanto, de ninguna manera opuestas a la noción de relación.

físico, que no es perfecta, porque su cumplimiento corre a cargo de las demás causas físicas. De este sentido del fin se distingue el *telos* de las *praxis* perfectas o cognoscitivas, al que ya se ha aludido, así como el fin de los actos voluntarios, que es el bien. Nietzsche enfoca la noción de fin de un modo unilateral, pues no tiene en cuenta estas distinciones.

f) Los símbolos no descifrables por la sindéresis son la *deidad*, símbolo de las operaciones generalizantes, y los *axiomas lógicos,* –símbolo tematizado por la tercera operación racional, que describo como operación que busca el fundamento–. Ambos símbolos se descifran por el hábito innato de los primeros principios.

Los símbolos cuyo desciframiento supera la sindéresis lo son de actos de ser. En cambio, los descifrados por la sindéresis, que –repito– son la conciencia, la *physis* y el ente, son de índole esencial. La conciencia es símbolo de la esencia humana. La *physis* y el ente, de la esencia de la realidad física. El hábito innato de los primeros principios descifra los símbolos de los actos de ser de la divinidad y del acto de ser creado distinto realmente de la esencia física. Como ya he indicado, el acto de ser de la persona no es susceptible de simbolización. La persona humana es en cierto modo susceptible de conocimiento por noticia, en cuanto que lo es el hábito de sabiduría, que está estrechamente unido a ella. El conocimiento simbólico de las personas divinas es la fe.

La experiencia intelectual

Llamo *experiencia intelectual* al conocimiento de los hábitos adquiridos, manifiestos por la sindéresis, con el que se completa el conocimiento simbólico en el nivel esencial. En

tanto que la experiencia intelectual es superior al conocimiento simbólico, engloba a los símbolos, tanto a los que son descifrados por la sindéresis como a los que no lo son. Pero esto no implica que los descifre a todos. La experiencia intelectual es muy importante porque, como ya he indicado, con ella se evita que los símbolos no descifrados queden más o menos en el aire. Pero los temas de la experiencia intelectual de ninguna manera son intuiciones terminales, porque el conocimiento humano no acaba en este nivel.

Me limitaré a señalar los temas de la experiencia intelectual. El primero de ellos es la *eternidad* (entendida como *tota simul*), que es un sentido de la unidad superior a la presencia mental. La eternidad se puede describir también como *simultaneidad total* –la presencia mental es simultaneidad (*háma*), pero no total–. A estos dos temas, eternidad y simultaneidad, hay que añadir un tercero, el *ser supremo*, que es la manifestación experiencial de la *deidad*, símbolo de las operaciones generalizantes, y el más alto de los que no descifra la sindéresis.

Asimismo, es tema de la experiencia intelectual la pluralidad de los *axiomas lógicos*, símbolo de la tercera operación de la razón. Lo que la experiencia intelectual añade a su conocimiento simbólico es que los axiomas no están maclados. Pero por abundante y profunda que sea la tematización experiencial de símbolos, no se debe perder de vista que dichos símbolos todavía no están descifrados. Como ese desciframiento corresponde a otro hábito innato superior a la sindéresis, se debe excluir que la experiencia intelectual sea terminal. En lo que respecta a Dios, la experiencia no accede a la Identidad originaria. Ese acceso corresponde al hábito de los primeros principios.

El *yo*, al que es menester conceder más importancia que la que Nietzsche le otorga, está en el nivel de la sindéresis. Es un tema esencial que hay que distinguir de la persona. Dicho

con mayor precisión, yo significa persona en tanto que mira hacia abajo, es decir, a los actos de la esencia humana.

El conocimiento por noticia

A la experiencia intelectual debe añadirse la *experiencia moral*, a la que llamo *conocimiento por noticia* o *por connaturalidad*, para emplear una expresión tomista. Es la noticia afectiva de los hábitos innatos. La experiencia moral pertenece al otro miembro de la sindéresis, al que llamo *querer-yo*[29].

Las noticias son superiores a los símbolos, porque éstos son operaciones habitualmente iluminadas, y aquéllas, virtudes. Por eso las noticias no son exclusivamente intelectuales. Con todo, las noticias pueden ser integradas en la línea del abandono del límite mental. A la captación de los hábitos innatos según la afectividad es también correcto llamarla *connaturalidad*.

29. El método filosófico con que se comprende el conocimiento propio de la sindéresis es una dimensión del método que desde hace tantos años vengo llamando *abandono del límite mental*. Esta dimensión –la cuarta– la he denominado, en el Tomo II de la *Antropología trascendental, quedar creciente en la presencia mental.* La noción de *eternidad* es posible como un escalón de este quedar creciente.

Aunque no es conveniente una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite, pues ello no pasa de ser un planteamiento reflexivo, incompatible con él, sí cabe indicar que el método que propongo es algo así como un sacar a relucir la temática metafísica y antropológica limpiando, eliminando, lo que las oscurece. Ya en el primer libro que escribí sobre este asunto (*El acceso al ser*) denomino *perplejidad* a dicho oscurecimiento.

La *amistad* es noticia del hábito de sabiduría[30]; la *justicia* es noticia del hábito de los primeros principios; la *prudencia* es noticia de la sindéresis.

Al tratar de los símbolos indiqué que es importante distinguir su conocimiento de su desciframiento. En el caso de las noticias esa distinción no se da. Ello se debe a que las noticias tienen un denso contenido afectivo –no tiene sentido hablar de descifrar afectos, pues los afectos no se descifran, sino que se experimentan–, y también a que el intento de progresar cognoscitivamente en ellas daría lugar al encuentro de un sentido de la limitación humana distinto del mental. El hombre es un ser limitado de una peculiar manera que, a diferencia de su limitación racional, no puede abandonar.

Por su carácter afectivo las noticias son variables en cada ser humano: aumentan o disminuyen, de manera que su peculiar tono en cada caso no tiene valor eterno. Ni siquiera cabe decir que los afectos sean estrictamente contemporáneos con los hábitos innatos. En este sentido usaré la expresión *estela afectiva*. Puede decirse también que los afectos no presentan dichos hábitos, sino que más bien los ocultan o encubren –lo mismo que podría decirse que quien siente un aroma no por eso ve aquello de lo que el aroma da noticia–. Según esto hay que distinguir netamente también el *ocultar* o esconder del *ignorar*. Esta distinción ha sido puesta de relieve, sobre todo, por la moderna fenomenología. Ocultar es un modo de conocer, o dicho de otro modo, lo oculto no se ignora, sino que se conoce en tanto que oculto. No es que el afecto oculte, sino que es el hábito el que se oculta reserva o guarda. Pero conocer que el hábito se oculta es lo propio del afecto.

30. Se nota que la amistad es noticia del hábito de sabiduría porque incita a lo más alto, que es la amistad con lo superior, la sabiduría, Dios. La emulación característica de la noticia afectiva permite asimilarla a la amistad. Hay que ser amigo sobre todo de la sabiduría. La amistad, más que en dar está en comprender.

Una breve alusión al conocimiento por connaturalidad es conveniente debido a su destacada importancia. En primer lugar, como las noticias no son una captación solamente intelectual, no son, por así decirlo, una repetición de los hábitos innatos. De acuerdo con esto, la afectividad evita la reflexión. En segundo lugar, porque la afectividad es más o menos intensa en cada quién, de manera que siempre se puede progresar en ella o disminuirla. En tercer lugar, porque el tema de los sentimientos ha sido muy cultivado en la filosofía del s. XX, incluso con algunos antecedentes en el s. XIX. Parece oportuno ofrecer una visión optimista de los afectos, pues sin ellos la vida sería gris. Conviene también rectificar la preponderancia de los afectos negativos que aparece en las hermenéuticas de la sospecha. En un libro sobre Nietzsche dicha conveniencia es sumamente clara.

Debido a su contenido afectivo y a su mayor o menor intensidad en cada ser humano, la exposición de las noticias es sumamente difícil. De modo global cabe decir que se tiene noticia de los hábitos innatos en tanto que éstos existen y en tanto que todavía no han culminado y pueden no culminar. En esa falta de culminación reside en gran parte el *límite ontológico* de tales hábitos. Por eso el valor cognoscitivo de la experiencia moral debe cifrarse en alentar. El conocimiento por connaturalidad no contiene, salvo por accidente, aspectos negativos.

Aunque sea aventurado, diré que la afectividad noticiosa del hábito de sabiduría, es decir, la amistad, es incitante para el conocimiento en el sentido de *sabrosa*. Su incitación puede expresarse con el lema agustiniano *sapere aude* (atrévete a ejercer el hábito). También se puede decir *atrévete a ser amigo*. La amistad es una virtud a la que hay que atreverse, porque no es como las demás, ya que sobre las otras se gobierna, pero en la amistad uno se da. La verdad interior del hombre debe sacarse a la luz, sin demora, sin pereza. La afinidad entre la amistad y la sabiduría se descubre, por ejemplo, te-

niendo en cuenta que la amistad es la virtud más alta en el orden esencial, y la sabiduría el hábito innato más elevado. Además, los dos hábitos tienen como tema a las personas. Si la sabiduría es solidaria de la coexistencia personal busca no sólo la aclaración del propio ser personal sino también a las otras personas. Asimismo la referencia de la amistad a "otros yoes" es intrínseca. Si las cosas pequeñas tienen un gran valor ascético, mayor valor tiene todavía el de la amistad sincera.

Describiré el afecto del hábito de los primeros principios con la palabra *serenidad*. Se trata de un hábito esforzado, precisamente porque el hábito es inferior a su tema. Pero ese esfuerzo no debe ser crispado. El modo de proseguir el hábito, del que es noticia afectiva la virtud de la justicia, es justamente la serenidad, el no atropellarse o intentar llegar enseguida al término.

El tono característico de la noticia de la sindéresis se precisa con la palabra *suavidad* o ausencia de roces en el suscitar y el constituir. Sólo en el caso de que los hábitos intelectuales actúen mal, sus afectos peculiares pueden ser turbados.

La turbación de la claridad de la noticia del hábito de sabiduría es la *acidia*, sobre todo, tal como se aprecia en el nominalismo. Es la pereza espiritual, es decir, la renuncia a la culminación del hábito de sabiduría, esto es, la negación de que Dios sea en algún modo cognoscible por el hombre. También la acidia se nota en Nietzsche, cuya afinidad con el nominalismo es innegable[31].

La turbación de la claridad de la noticia del hábito de los primeros principios se puede describir como la *falsa tranquilidad* del agnóstico. Por lo común, la turbación de la suavidad de la sindéresis es moral; por ejemplo, el ser afectada la voluntad por la culpa. También puede ser afectada la suavidad

31. En gran medida, la desesperación que describe Kierkegaard se asimila a la acidia.

de la sindéresis por indisposiciones de la vida recibida, que estriban en buena parte en los síntomas narrados por los enfermos. Entre las afecciones que más enturbian la experiencia moral destaca el sentimiento de culpa que procede de la ingratitud.

Otros afectos negativos del espíritu son el hastío, la envidia, el desprecio y el descontento hacia la propia esencia, etc. Todos ellos turban especialmente la noticia que proporciona la justicia. Son producidos por el hecho de que el espíritu abre sus puertas al mal, y se reconocen bastante bien en los grados de desesperación descritos por Kierkegaard. La mayor parte de los afectos negativos afectan a la sindéresis, que por ser el hábito iluminante de la esencia humana, al sufrir la privación del bien, pierde la limpidez de la iluminación.

Así pues, de acuerdo con mi propuesta, es menester distinguir los *afectos noticiosos* de los llamados *estados de ánimo*, en los que tanto hincapié hace la filosofía hermenéutica. Los estados de ánimo son casi enteramente inmanentes y pertenecen a la amplia gama de los *sentimientos*, los cuales son de índole psicosomática. En cambio, los afectos se pueden denominar *sentimientos del espíritu,* y apuntan a lo que nos trasciende: la sabiduría, a *Dios*; el hábito de los primeros principios, al *ser*; la sindéresis, al *bien*. Cabe decir también que los afectos en que consiste el conocimiento por connaturalidad son duales. Por una parte, informan de la existencia de los hábitos innatos, y por otra, de la limitación ontológica que acompaña a dichos hábitos y, por lo tanto, del paso honroso de llevarlos a la culminación.

Que la moral tenga una clara dimensión afectiva, no autoriza en modo alguno a sostener lo que suele llamarse *moral sentimental* o *sentimentalismo moral*, ya que, aunque sea conveniente tener buenos sentimientos, éstos no se deben confundir con los afectos noticiosos, que terminan en lo escondido.

Una última observación: Nietzsche es sumamente partidario de evitar la detención, y se muestra siempre dispuesto a crecer. La exposición que acabo de hacer de los afectos espirituales coloca en una perspectiva muy ambiciosa el tema del crecimiento espiritual.

Englobar y descifrar

Después de aclarar en lo posible el arduo asunto del conocimiento por connaturalidad, terminaré este apartado insistiendo en la superioridad del conocimiento simbólico sobre el objetivo. He descrito el conocimiento objetivo con las siguientes expresiones: *conocimiento detenido* y, por tanto, *limitado*, *aspectual*, *supositivo*, *intencional*, *arreal*. El conocimiento objetivo es supositivo en tanto que no es insistente. En cambio, el conocimiento simbólico no es supositivo, sino *insistente*, *mantenido en su tema*. Por tanto, el conocimiento simbólico está en la línea de lo que en otros lugares llamo *detectación del límite en condiciones tales que quepa abandonarlo*.

El conocimiento simbólico es susceptible todavía de una aclaración, a la que llamo *desciframiento*. Como ya se ha dicho, esa aclaración permite distinguir dos tipos de símbolos: aquéllos que son descifrables por la sindéresis, y aquéllos que lo son por el hábito intelectual de los primeros principios. La experiencia intelectual es la ratificación en el nivel de la sindéresis de los hábitos adquiridos y, por tanto, de los símbolos. A esa ratificación la he llamado *englobamiento* en el Tomo II de la *Antropología trascendental*. Los símbolos de los actos de ser están englobados en la experiencia intelectual sin ser descifrables por la sindéresis.

CAPÍTULO VII
INTERPRETACIONES DEL TIEMPO

Es patente que la asimilación del tiempo al ser y a la eternidad es sumamente difícil de formular. Veamos en primer lugar la exégesis de la noción de instante, que tiene un marcado carácter central en la interpretación nietzscheana del tiempo.

1. LA NOCIÓN NIETZSCHEANA DE INSTANTE

Se ama la eternidad, se quiere hacer del tiempo ser. Por tanto, el eterno retorno de lo mismo no puede ser lo que parece decir la expresión. Tampoco tiene sentido decir que el eterno retorno tiene lugar sólo una vez.

La apuesta nietzscheana por la eternidad está expresada en muchos pasajes. Por ejemplo, en *La canción de las horas*[1].

1. Cfr. *Así habló Zaratustra*, 309-312.

En la hora décima dice: "todo placer quiere eternidad"; en la once añade: "quiere profunda eternidad"; en la hora doce ya no dice nada, porque la eternidad ha aparecido ya.

Glosaré también a continuación algunos pasajes de *Nachgelassene Fragmente* escritos a partir de 1881[2]. Nietzsche llega a entender el eterno retorno como eterno retorno de una fuerza unitaria y finita. Esa fuerza explica la perpetua insistencia del instante, puesto que no acepta detención alguna, ya que, en otro caso, habría llegado a ella, y el reloj de la vida se habría detenido. "Sea cual sea el estado que este mundo pueda alcanzar, lo tiene que haber alcanzado, y no sólo una vez, sino innumerables veces. La vida es volteada una y otra vez como en un reloj de arena, y una y otra vez se consumirá"[3]. Cada una de las vueltas es denominada por Nietzsche *Año del Debenir* o *Gran Año*. En su pluralidad estos años son iguales a sí mismos en lo más pequeño y en lo más grande. Nacer otra vez no significa estrenar una vida mejor o peor, sino la misma e invariada vida.

De esta manera Nietzsche entiende que se cumple la suprema voluntad de poder, que consiste en dar al devenir el carácter de ser. Dentro de cada año del devenir no hay dos cosas iguales; la mismidad sólo puede encararse como eterno retorno. El eterno retorno es inevitable, pero Nietzsche propone como tarea vivir de tal modo que se tenga que desear vivir de nuevo[4], lo cual está al alcance de las almas más joviales y sublimes a la manera de una religión[5]. El asimilar la aspiración al eterno retorno a la religión no es una eventualidad

2. Estos fragmentos están recogidos en los tomos VII a XIII de las *Obras Completas* de Nietzsche, edición crítica de COLLI-MONTINARI. (Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, de Gruyter, Berlin, 1980, *KSA*.

3. *N.F.*, 11 (148) 1881, *KSA* 9, 498.

4. Cfr. *N.F.*, 11 (163) 1881, *KSA* 9, 504-505.

5. Cfr. *N.F.*, 11 (339) 1881, *KSA* 9, 573. Pero se desee o no, el eterno retorno, como digo, es necesario.

o mera metáfora, como trataré de mostrar en el capítulo siguiente. El pensamiento del eterno retorno de todas las cosas es para la humanidad la hora del mediodía[6], y es comparado con la serpiente de la eternidad.

Desde luego parece preferible existir varias veces a extinguirse por completo. Pero también es claro que la apuesta por la reencarnación repetida rebaja excesivamente la esperanza humana. Recuérdese que en el platónico mito de Er, la reencarnación de algunas almas culmina en la Isla de los bienaventurados. Sería interesante decidir si el afán de la voluntad de poder por el eterno retorno, tan fuerte en el superhombre, no apunta a algo parecido, por más que esta hipótesis sea muy lejana a los textos. De ellos se desprende más bien que el aburrimiento que comporta la reiteración del eterno retorno se conjura con la falta de memoria: en un Gran Año no se recuerda nada de otro. Nótese que la hipótesis que aquí aventuro comporta el éxito completo de la unión del superhombre con Dionisos y, correlativamente, la conservación –mejor, el crecimiento– de la gran salud. Asimismo, se evitaría el aburrimiento que se desprende de la reiteración del Gran Año.

Pero la posición de Nietzsche en este tema va dirigida más bien a evitar el recuerdo de cada Gran Año en los demás. Desde luego, esta solución, según una perspectiva vitalista, elimina la repetición, la cual sólo aparece desde fuera del planteamiento.

El peculiar olvido que se acaba de apuntar es importante para no dar al eterno retorno mayor alcance del que tiene. Un tiempo constituido por instantes está desprovisto del poder de conservar. A su vez, el querer ser autor completo de sí mismo excluye la filiación, la dependencia con el origen. Si Dionisos mató a Ariadna, tampoco tendría inconveniente en matar al superhombre.

6. Cfr. *N.F.*, 11 (148), 1881 *KSA*, 9, 498.

Por lo demás, el sentido clásico de la verdad alude intrínsecamente al recuerdo, como ha puesto de manifiesto la filología más actual. Pero la apelación a la verdad está vetada por la filosofía nietzscheana. Más adelante trataré de resolver los problemas exegéticos que plantea la noción de eterno retorno apelando a la dialéctica nietzscheana del sí pero no.

El valor de la apelación de Nietzsche a Newton

Como es bien sabido, Nietzsche concedió gran importancia a la ciencia de la Edad Moderna movido por la convicción de que este tipo de saber se podía aprovechar para abundar en su hermenéutica de la sospecha. Entre los grandes figuras del muestrario nietzscheano, el que lleva a cabo la tarea de examinar la ciencia es el *espíritu libre*.

Nietzsche estima que el eterno retorno es la última consecuencia de la consideración mecanicista del mundo.

Sin embargo, la cosmología nietzscheana no tiene en cuenta algunas averiguaciones de Newton. Éste entiende que una variación mecánica –un choque– no puede tener lugar en el instante. Aparte de que es difícil aceptar que en el instante ocurra algo, el gran físico inglés notó que una variación brusca instantánea requiere una fuerza infinita. De aquí el interés de Newton por la elasticidad[7].

Asimismo, conviene aludir a algunas cuestiones centrales de la mecánica clásica que son afectadas por la concepción nietzscheana. Así, la cuestión que se puede considerar más importante en la mecánica, a saber, la determinación de las

7. Si se tiene en cuenta que el instante comporta rigidez, su exclusión en el choque es forzosa. Como es patente, lo que se suele llamar *actio in distans* lleva consigo rigidez. Pero esa rigidez es referida por Newton al espacio –y será negada más tarde por Einstein–.

condiciones iniciales, es neutralizada por Nietzsche, ya que según él el pasado es un camino infinito que conecta circularmente con el futuro. De esta manera las condiciones iniciales desaparecen.

La solución nietzscheana es desconsiderada, pues el tema de las condiciones iniciales es inherente a la mecánica racional, que, por lo demás, es incapaz de resolverlo adecuadamente, porque las condiciones iniciales son muy numerosas, y el elenco de ellas que un físico puede determinar es escaso[8].

Por otra parte, la noción de *masa* newtoniana cabe muy difícilmente en la cosmología de Nietzsche. Como es sabido, Newton distingue dos sentidos de la masa: la *masa inercial*, que es una constante que expulsa de sí las variaciones temporales, lo que permite a Newton objetivar el movimiento como enteramente externo a ella, y la *masa gravitatoria*, que es la consideración de la constancia de un cuerpo en orden a otros[9].

La diferencia entre los dos sentidos de la masa se establece del siguiente modo: la masa inercial es la masa considerada en "absoluto"; en cambio, la masa gravitatoria es "relativa". La cuestión es el modo de combinar el sentido absoluto de la masa con el relativo. La solución de Newton, que alcanzó tras una larga meditación, es ésta: para no dejar de ser constante en su relación con otra, la masa tiene que dejar de ser espacial. Es la reducción de la extensión al punto, que también se llama *mecánica de fuerzas centrales*, en la que se

8. Atender a todas da lugar a lo que los estadísticos llaman *ruido blanco*.

9. En cierto modo, Kant consagra la anterior distinción newtoniana de masas al sostener que el juicio "todo cuerpo es extenso" es analítico, mientras que la proposición "todo cuerpo es pesado" no es necesaria, sino empírica.

consuma la falta de consideración de las variaciones en la masa[10].

La exclusión de la objetivación del espacio de las masas en la objetivación de la gravedad, no es accidental, ni una sutileza bizantina, sino, entre otras cosas, la estricta condición de posibilidad de la objetivación de las órbitas como líneas. Si las órbitas no fueran lineales, sino tubulares, como ocurriría si se tomara en cuenta la espacialidad de las masas, la mecánica de Newton entraría en conflicto con la cinemática de Kepler, y con la constancia de los periodos de rotación, pues daría lugar a su aceleración. Sólo como mecánica de fuerzas centrales, la mecánica de Newton es un sistema de relojería, sin cuerda, que no se detiene nunca. Este equilibrio es asegurado por la noción de masa. Si se consideran fuerzas que no se calculan respecto de la constancia de la masa, se obtiene otra física.

Como es claro, Nietzsche no admite la constancia de las masas. En rigor, lo que acontece es que la mecánica de Newton es enteramente exterior al estudio de la vida. Ni siquiera puede decirse que sea una física completa. Establecer cómo se atraen tres cuerpos tomándolos a la vez es un problema insoluble. La aparición de la tercera masa es interpretada como perturbación para y en el sistema. Se ha demostrado, admitido el postulado de la suma de efectos, que dichas perturbaciones no desequilibran el sistema solar. Pero la explicación mecánica de este sistema no es completa. Asuntos tan importantes como el giro de los planetas en torno a su eje, del que depende la diferencia entre el día y la noche, y la inclinación del eje de la Tierra respecto del plano de su órbita, del que depende la diferencia de las estaciones, son hechos que no caen bajo el área explicativa de la mecánica racional. Sin

10. La diferencia no es exactamente la que Kant señala, sino que significa que la extensión corpórea no puede ser considerada según la fórmula de la gravitación.

embargo, estos hechos están vinculados a los movimientos de los vivientes, es decir, de los animales y plantas. Nótese asimismo que la diferencia entre la noche y el día, que tan importante papel juega en la filosofía de Nietzsche, no depende solamente de la rotación terrestre, sino también de que el sol emite energía radiante, lo cual no es compatible con la constancia de la masa del sol.

Se puede preguntar si en Nietzsche se aprecia un paralelismo entre las regiones de la realidad y los distintos movimientos. Para enfocar esta posibilidad, lo mejor es recordar la versión dialéctica del instante que propone Hegel, según la cual el instante es la negación del tiempo representada en el tiempo; negación dialécticamente más relevante que la del punto –negación del espacio representada en el espacio–, puesto que es el punto de partida de la comprensión del tiempo como elemento de la dialéctica del espíritu. No cabe decir que para Nietzsche el instante sea la negación del tiempo, ni que esté representado en un tiempo, puesto que éste sería el tiempo ordinario. Más acertado parece sostener que el instante para Nietzsche representa la unión de Dionisos con Apolo, es decir, el tiempo de las formas[11]. También es claro que si no se acepta el instante, la idea de eterno retorno se desvanece, pues lo que ha de volver una y otra vez, ha de ser real al menos según el instante[12].

Pero ahora debemos preguntar qué sería el tiempo separado del instante. Parece que esa separación es necesaria para cumplir la gran aspiración de la voluntad de poder: transformar el tiempo en ser. Así entendido, el tiempo sería el *todo* con su peculiar vibración, ya que se trata de un todo que

11. Esa unión como encuentro de pasado y futuro aparece en el texto ya citado *De la visión y del enigma* de *Así habló Zaratustra*.

12. Nietzsche admite la pluralidad de instantes y la eternidad, pero no la estabilidad durante algún periodo de tiempo, que considera incompatible con el instante.

no está quieto. Así pues, el tiempo como todo habría que asimilarlo a Dionisos.

Enfocado desde la perspectiva apolínea, el instante comporta una cierta preeminencia sobre las otras dimensiones del tiempo, en cuanto que permite reunirlas eliminando la duración, pues el instante no parece compatible con lo que suele llamarse continuidad fluyente del tiempo[13] –que es propia del tiempo ordinario–. Queda pendiente una cuestión que no parece soluble desde estas posibles asimilaciones del instante a Apolo y de la eternidad a Dionisos. Si no se admite la continuidad fluyente del tiempo –y para aceptar la realidad del instante es menester rechazarla– ¿qué relación guardan entre sí los distintos instantes, no precisamente en la eternidad, sino según alguna seriación entre las formas? Para responder a esta pregunta, me parece que sólo se puede apelar a la sugerencia nietzscheana sobre el símbolo, que califiqué como *connotación*, pues ésta comporta alguna relación entre formas. Otra noción que podría ser útil para este cometido es lo que he llamado *conveniencia de no extrapolar*, pues con ello se indica que no todas las relaciones entre formas son admisibles. Es patente que estos intentos de solución son débiles, y que Nietzsche no los aprovecha con amplitud.

Téngase en cuenta, además, que el futuro es visto por Nietzsche con cierto pesimismo, por cuanto que la posibilidad de crecimiento es limitada; además, algunas aspiraciones, por ejemplo, la gran política, chocan con dificultades insalvables. Asimismo, su versión del pasado no es positiva, pues la somete a una interpretación negativa. La voluntad de

13. En el citado pasaje *De la visión y del enigma*, Nietzsche parece considerar inconveniente la continuidad del tiempo. Es la imagen de la serpiente que ahoga al pastor. La solución a este problema consiste en que el pastor muerda a la serpiente. Dicha mordedura es una imagen del instante. En otros pasajes se habla de la turgente y brillante curvatura de la serpiente como un símbolo del instante.

poder no se ejerce de un modo neutral sobre el pasado, sino inventando su valor[14].

Nietzsche encuentra en el eterno retorno un modo de superar el *nihilismo pasivo*, pues en el círculo cada cosa es igualmente necesaria y eterna. Excluir o nihilizar cualquier cosa equivale a destruirlo todo. Al proponer tal estrecha relación, parece imposible seguir sosteniendo el aislamiento del superhombre propuesta en otros textos. En otros lugares Nietzsche sostiene que cualquier separación es, a lo sumo, relativa[15].

Estos textos muestran que Nietzsche experimenta fuertemente el llamado *horror vacui*: para él todo el mundo está igualmente ocupado. Espacialmente el mundo es un lleno homogéneo. Aunque esta observación contrasta vigorosamente con las descalificaciones que aparecen en su hermenéutica, el aprecio nietzscheano del valor de todas las cosas en el círculo es muy digna de tenerse en cuenta desde el punto de vista ontológico, y también desde la ética. La diversidad de las cosas, grandes y pequeñas, proporciona una multitud de ocasiones para incrementar el trato con Dios que sugiere la sabiduría y es, por tanto, un remedio contra la acidia. De esta manera se ve que el cuidado de las cosas pequeñas no es una manía, sino una lúcida medida ascética. Pero contra estas sugerencias queda siempre pendiente la cuestión de la pluralidad de instantes.

14. La versión bergsoniana del tiempo implica una advertencia de su distinción con la constancia de la presencia mental más neta que la pensada por Nietzsche. En la versión del tiempo que ofrece Heidegger en *Ser y tiempo* –el tiempo extático– la fluidez del tiempo se encuentra eliminando la preeminencia de la presencia mental.

15. Nietzsche ilustra la soledad de los hombres superiores con la separación de los edificios de la ciudad de Venecia.

La igualdad de los infinitos años cósmicos

En este momento cabe mantener la siguiente hipótesis: la infinidad de instantes iguales es un modo de enfocar la actualidad, o de entender la mismidad como lo más alto[16]. Repito que aunque Nietzsche niega la posibilidad de que en cada año pueda haber dos cosas iguales, excluye también con fuerza la menor diferencia entre los infinitos años. Se consolida esta última exclusión negando al mundo alguna meta o estado final: el sentido del devenir tiene que estar alcanzado en cada instante[17]. Por otra parte, Nietzsche no propone ningún criterio de distinción para los diversos instantes. Tampoco ofrece ningún criterio para seriar los años. Más bien sugiere un enfoque muy distinto: "¿y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que ese instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras, e incluso a sí mismo?"[18].

Señalaré a continuación otras dificultades que surgen al tratar de depurar el enfoque nietzscheano del eterno retorno. La primera de ellas es que, como ya he sugerido, parece que la pluralidad indefinida de los años cósmicos no puede encerrar ninguna sucesión[19]. En otro caso, habría que aceptar el planteamiento evolucionista, lo que Nietzsche no hace. Pero no cabe conceder que el eterno retorno aplane hasta anularla la distinción entre antes y después. Como es obvio, esta anulación introduce una confusión inextricable[20].

16. En el capítulo siguiente glosaremos como texto clave para sostener esta hipótesis el fragmento 38 (12) de 1885.

17. Cfr. *N.F.*, 11 (148), 1881, *KSA* 9 298.

18. *Así habló Zaratustra*, p. 226.

19. Contra esta posible interpretación está el texto que se acaba de citar: al instante corresponde arrastrar tras de sí todas las cosas venideras.

20. Sin duda, el futuro ya ha sido, y el pasado volverá a ser. También Nietzsche formula la sospecha de que en otras inteligencias el orden del tiempo se puede invertir. Pero la anulación de la distinción entre el antes y el después es una consecuencia inadmisible de este aplanamiento del tiempo.

Otra aporía dice así: parece que la inauguración de un año acontece en la culminación de otro, es decir, cuando todas las determinaciones han tenido lugar, puesto que Nietzsche rechaza que en un solo año puedan repetirse las mismas determinaciones. Con esto se repone de algún modo la vieja idea estoica de la catástrofe con que termina cada ciclo: parece que hay que pasar de la culminación de un año a las determinaciones inferiores del siguiente. Todas las determinaciones tienen que haber acontecido para que se reanude el retorno. Pero esto es algo así como una liquidación total. Tal liquidación tendría que acontecer también en el interior de cada ciclo, lo cual implicaría que en cada instante sólo existiese lo más perfecto. Por ejemplo, en el instante del hombre no puede haber peces, y el superhombre conlleva la abolición temporal del hombre. Pero no se trata de la anulación completa del pasado en cada uno de los Grandes Años, lo que, repito, sería un mero absurdo. Por difícil que sea pensarlo, se ha de hablar tan sólo de exclusión por inoportunidad –tal como anunciamos al comentar el pasaje del enano–.

Si estas dificultades son insolubles, se instaura el régimen mental que llamo *perplejidad*. Nótese que estas dificultades no afectan a lo actual: como lo actual no es eterno, puede admitirse una multiplicidad de actualidades, la cual sería continua, ya que la actualidad como rasgo intrínseco anula los intersticios, pues los intervalos que median entre cada una de las presencias no afectan a la presencia como tal[21]. Nietzsche pretende que al instante temporal le acontece algo semejante, es decir, que la desaparición de cada instante no afecta a su reposición.

21. Esto se puede advertir con una elemental fenomenología del despertar.

El sentido pragmático y ontológico del eterno retorno

De acuerdo con algunos expositores, el eterno retorno no pasa de ser un capítulo de la hermenéutica nietzscheana. Según esta opinión, el eterno retorno carece de alcance ontológico, y su superioridad sobre la voluntad de poder desaparece, pues la hermenéutica está en el ámbito de esta última. Ese modo de entender la visión nietzscheana del eterno retorno no puede ser excluido unilateralmente, pues hay textos que la avalan. Sin embargo, todavía cabe hacerlo compatible con la ontología.

Quizá la dificultad de mayor fuste que se puede poner al sentido ontológico del eterno retorno es el inevitable sentido pragmático –o consolador– que éste adquiere a partir de la tesis de que ningún año cósmico recuerda a los demás. Esta tesis se funda en que el recuerdo comportaría una distinción entre los años cósmicos. En efecto, para que el eterno retorno sea de lo mismo, hay que sostener la ausencia de recuerdo, pues si uno de los años aprendiera de los otros, no serían todos iguales. Es imprescindible que a ningún año cósmico le afecte que se hayan dado otros. Por tanto, la tesis del eterno retorno es meramente hipotética, hermenéutica y gratuitamente dogmática.

Un indicio de que Nietzsche enfoca el tema del eterno retorno sin poder dotarle de carácter ontológico radica en el extremado inmanentismo de la voluntad de poder. Ningún significado apunta intencionalmente a lo externo, sino que gravita enteramente en su aparecer. En rigor, un poder creador inmanente no puede dotar de peso propio a su obra. El peso productivo lo da el amor, como decía San Agustín (*amor meus, pondus meus*). Esta objeción puede entenderse como una dificultad insuperable a la coherencia de la tesis del eterno retorno.

Pero en otros textos la voluntad se enfrenta con el eterno retorno según una actitud deseante. De otra manera no se puede entender el amor a la eternidad al que Nietzsche dedica textos tan brillantes. Sin embargo, oscilaciones tan bruscas están presentes en la obra de Nietzsche, y por eso he caracterizado su pensamiento con la expresión *sí, pero no*.

Sobre el sentido ontológico de la tesis del eterno retorno puede aducirse el siguiente texto de 1884: "Lo perfecto, lo divino, lo eterno obliga a creer en el eterno retorno"[22]. En todo caso, cada uno de los grandes años no es la eternidad. Pero cada instante debe ser aprobado como valioso. Por esto mismo, la compasión es secundaria: ante el moribundo hay que decir que su alma es tan mortal como el cuerpo, pero que ambos retornarán[23].

En su libro sobre Nietzsche Heidegger observa que para aquél, como el poder es la esencia de la voluntad, voluntad de poder significa voluntad de voluntad, es decir, quererse a sí misma. La voluntad se da poder a sí misma. Querer más allá de sí no significa otra cosa que querer-más. Por eso, la misma palabra *voluntad* no es del todo apropiada para Nietzsche. Como generalización, la voluntad no existe. Lo real es exclusivamente el poder, es decir, la pluralidad de actos voluntarios[24].

22. *N.F.*, 27 (80) 1884, *KSA*, 11, 295.

23. En un fragmento muy tardío, *N.F.*, 11 (415) –1888–, Nietzsche sostiene que el gran seductor que incita a vivir y que impele eternamente a la vida es el arte. Esta afirmación puede entenderse en sentido hermenéutico, pues la importancia del arte está, no en la obra realizada, sino en el hacer creativo. Por eso, el arte en este sentido es más valioso que la verdad. Como ya hemos dicho, ésta es una de las diferencias que separan a Nietzsche de Marx, y asimismo de Heidegger, cuya teoría del arte se centra en la obra. Lo que he llamado *sí, pero no* nietzscheano se vuelve a apreciar en estos textos.

24. Siguiendo la vía de la pluralización de la voluntad se llega a lo que algunos postmodernos llaman deconstrucción. Este punto lo examinaremos en el último capítulo.

En definitiva, lo más seguro es sostener que la voluntad de poder es tributaria del *todo*, entendido como eterno retorno de lo mismo. El todo es incomparable y, por tanto, invalorable. Carece de dirección, pues toda dirección es interna a él. Entendido como todo, el eterno retorno es incompatible, como se ha indicado, con la memoria, pues el recuerdo de un año cósmico permitiría aprender y, por lo tanto, haría imposible no sólo el retorno de lo mismo, sino también la fijeza del todo[25].

Además, si en cada Gran Año el poder creciera, no podría decirse finito, puesto que el número de años no lo es. Por consiguiente, las novedades acaecen tan sólo dentro de cada Año Cósmico. Por eso, es preciso señalar una dualidad entre el año cósmico y el todo. De acuerdo con ella, se ha de indicar que si la música es la forma más alta de arte, es inferior al anhelo con que el alma ha de enfocar el todo. Este anhelo deja atrás el arte, y se encauza a través de la contemplación, la unificación mística y la embriaguez dionisíaca, que es propia de lo que Nietzsche llama *genio del corazón*.

Según este enfoque, el dominio sobre el pasado, que dio lugar al descubrimiento del eterno retorno, pasa a un lugar secundario: interesa al alma en cuando ésta está incluida en el Año Cósmico. Pero incluso con esta limitación, el poder sobre el pasado es bastante ambiguo, en especial, teniendo en cuenta la crítica hermenéutica a que Nietzsche somete la historia.

Si el eterno retorno ha de reponer el pasado histórico, repone eternamente el nihilismo pasivo, es decir, la desvalorización, lo cual no es una perspectiva demasiado optimista[26].

25. Nietzsche admite la memoria en la vida orgánica, la cual no olvidaría nada de lo que ha vivido. En cambio, no admite la memoria en la vida inorgánica, la cual es un movimiento superior pero que no progresa.

26. En un fragmento de 1887 sostiene que esta reducción no debe debilitar o empequeñecer a quienes la aceptan.

Con esto, además, parece que la eternidad consagra el *nihil novum sub sole*. La generalización de la hermenéutica anula el intento de superar el nihilismo; más aún, reduce la idea de eterno retorno a una condición miserable. Nietzsche reconoce que su planteamiento implica una notable reducción del valor del hombre.

Nietzsche se ocupa de la dificultad que lleva consigo el acceso al *todo* en algunos pasajes, entre los que resalta *El convaleciente*. El título es significativo, porque expresa el momento de liberación de la trascendencia, es decir, de la religión, de la moral y del idealismo, que alcanza el llamado espíritu libre; pero en ese momento empieza a vislumbrarse la eternidad como eterno retorno. Este vislumbre, que se trunca por el espíritu de la pesadez, es propio de los animales de Zaratustra, los cuales enfocan el eterno retorno de un modo más débil que el hombre, pues están prisioneros en el año cósmico[27]: "todo va, todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente transcurre el año del ser (...). Todo se despide, todo vuelve a saludarse de nuevo; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser"[28]. Los animales llegan a entender el año cósmico, pero no llegan a contemplar el todo de los infinitos años, que es la auténtica clave del tema, de cuya problematicidad nos hemos ocupado en las páginas anteriores.

27. Al oír la interpretación de los animales, Zaratustra los llama bufones y granujas, es decir, algo así como astutos adivinos. Pero él no supera a los animales, porque superarlos sería recordar o tener una visión global del eterno retorno, la cual no parece posible.

28. *Así habló Zaratustra*, l. III

Un ajuste de las nociones positivas de Nietzsche

El descubrimiento del eterno retorno comporta algunas modificaciones en las nociones positivas de Nietzsche. Así, el superhombre es ahora el hombre capaz del *gran anhelo* y, por lo tanto, un contemplativo. La capacidad de anhelar es susceptible de grados. Nótese también que, por una parte, el anhelar rompe la ecuación entre la voluntad y el poder, pues lo que se anhela no se posee, es decir, no se domina. Quizá por eso Nietzsche no fue capaz de organizar sus notas sobre la voluntad de poder para construir un libro.

Por otra parte, la subordinación del yo a la voluntad de poder se modifica, pues es claro que para enfocar el tema del eterno retorno es preciso un sí mismo que inevitablemente es un ojo profundo –una subjetividad–. En esta línea Nietzsche acentúa la importancia de la noción de *alma*. Consecuentemente, se perfila mejor otra de las dualidades de Nietzsche: el hombre –o el superhombre– existe dentro del mundo, y también anhelando el *todo*. Así cobra hondura la índole jánica de la filosofía nietzscheana.

La dualidad del sufrimiento y el placer se perfila también definitivamente, como se dice en *La otra canción de la danza*, que acaba con las campanas del reloj: "presta atención. Yo dormía; de un sueño profundo he despertado: el mundo es profundo, más profundo de lo que pensaba el día. Profundo es su dolor, pero el placer es más profundo que el sufrimiento. El dolor dice ¡pasa! Pero todo placer quiere eternidad, profunda eternidad"[29]. En *Los siete sellos*, título con que termina la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche indica que por placer entiende la experiencia de la eternidad.

29. *Así habló Zaratustra*, l. III. Mi interpretación del dolor está expuesta en el trabajo "El sentido cristiano del dolor", en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999.

El eterno retorno no parece que se pueda pensar según la ordinaria noción del tiempo, no sólo porque sea un tiempo circular, sino porque en él se atenúa en extremo la contraposición entre pasado y futuro, ya que en el futuro se guarda el pasado, que así es hecho posible y no se sustrae a la voluntad de poder. Precisar esta interpretación del tiempo choca con grandes dificultades, pues como ya se ha indicado, el paso de lo más alto a lo más elemental no puede ser gradual sin que el carácter positivo del eterno retorno se venga abajo. Y si se entiende que ese paso es brusco, se repite la idea estoica del fuego aniquilador.

2. Una sugerencia sobre la interpretación aristotélica del tiempo

Expondré ahora con cierta amplitud la convicción de la que ha partido la discusión sobre el instante. Siguiendo a Aristóteles sostengo que el tiempo pertenece al movimiento y no al revés. No existe un tiempo separado. Según esta apropiación, si los movimientos son suficientemente distintos, también lo serán sus tiempos respectivos. Desarrollando esta sugerencia, he propuesto en diversos lugares que los tiempos son plurales.

De acuerdo con esto, conviene admitir tiempos inferiores al que articula la presencia mental, que son los propios de la esencia física. Por encima del tiempo que articula la presencia existen otros movimientos superiores dotados de sus tiempos respectivos, que caracterizan a la esencia humana y a la persona humana.

En mi propuesta, las limitaciones de Newton se afrontan admitiendo diversos tipos de movimiento y, por tanto, de

tiempo, distintos de los que Newton objetiva. Por ser tan importantes estas diferencias de movimientos y de tiempos, usaré distintas palabras para designar a cada uno de ellos. Esta ampliación de la terminología sirve para distinguir mejor el tiempo de la realidad física respecto del tiempo humano.

Parece oportuno distinguir el *futuro* del *después*, pues aunque el *después* es una dimensión temporal muy importante –todavía no expuesta en este libro–, abrir la presencia al futuro requiere de la libertad. Cuando se trata de persistir según el *después*, no hace falta la libertad. Emplearé la palabra *antes* para designar una de las dimensiones del tiempo físico, que en el hombre llamaré *pasado*. La diferencia está en que el antes no supone presencia y el pasado humano sí. Para justificar la versión ordinaria del tiempo hablaré de *presencia* que articula el tiempo peculiar de la sensibilidad interna, que es un nivel intenso de sincronía. Cuando se trata del acto de ser físico emplearé la palabra *después*, y para el acto de ser humano, la palabra *futuro*. También se puede establecer una distinción entre el futuro y el después. El *después* es el tiempo propio del acto de ser que no coexiste, y el *futuro*, el tiempo propio del acto de ser coexistencial.

El tiempo físico

a) El *antes*. El tiempo del movimiento físico más elemental es aquel cuyo efecto es el compuesto hilemórfico; este tiempo sólo consta de *antes* –y no de *presencia* ni de *después*–. Dicho movimiento puede describirse como puramente *retrasante*: es un movimiento que no avanza hacia nuevas determinaciones, porque es la causa eficiente del compuesto hilemórfico, el cual se describe como la estricta pluralidad del uno físico. Dicha pluralidad es el significado extramental de lo que se suele llamar *unum in multis*, es decir, el universal

real: es el uno únicamente real en los muchos. Por tanto, el movimiento elemental, que es la causa eficiente de esa pluralidad, no avanza, sino que por ser extrínseco a la sustancia hilemórfica reincide en ella según la pluralidad del *unum in multis*[30]. Según esto cabe también decir que la sustancia elemental no cesa, sino que es rescatada por la causa eficiente de su inestabilidad.

Por ser el antes propio del retraso, se ha de excluir de éste la *tardanza*, es decir, el intervalo entre comenzar y cesar: retrasar significa 'no salir' –sobresalir– del 'antes'. La exclusión de la tardanza se entiende como alternancia u oscilación entre la sustancia hilemórfica y el movimiento extrínseco –*ex qua*–. Esta oscilación se establece entre los ceses: el cese del movimiento de la sustancia hilemórfica y el cese de ésta es el movimiento como eficiencia extrínseca. Para ilustrar de algún modo este asunto, diré que el tiempo como puro retraso es propio del universo antes del *Big-bang*. Como se ha indicado, el efecto propio del movimiento restrasante es el compuesto hilemórfico. De aquí se desprende su íntima relación con la causa material, a la que suele llamarse *hipokeimenon*. Esta noción implica retraso, por cuanto que la causa material no procede hacia delante. También se le suele atribuir el papel de principio de individuación; por eso la causa material es imprescindible para entender la multiplicación del uno conceptual –*unum in multis*–.

Al tiempo elemental se le puede llamar también *tiempo sin espacio*. El conjunto de las sustancias hilemórficas y de sus respectivos movimientos *ex qua* viene a ser un conglomerado –no un género predicamental–. La ordenación de dicho conglomerado, la *causa final*, es externa a él. No lo pe-

30. La noción de *unum in multis* deshace la interpretación nietzscheana de la pluralidad de instantes de diferentes años. El uno –la forma física– sólo es real en los muchos. Si se entiende que lo es al margen de ellos, tenemos el universal lógico, que no es físico.

netra debido a la preponderancia de la causa material[31]; la dificultad de entender el universo que precede al *Big-bang* se debe a varios motivos. En especial, a que la inteligencia humana no le pertenece; ni siquiera los datos sensibles proceden de él. Sin embargo, es claro que la filosofía antigua se ocupó de la causa material. Mi propuesta acerca del universo previo al *Big-bang* pretende precisar las sugerencias clásicas.

También Nietzsche se ocupa de lo elemental en algunos pasajes. Mi propuesta al respecto apunta a dar razón a la importancia que Nietzsche concede al instante. Como es imposible aceptar la realidad del instante, propongo sustituir esta noción por la de movimiento retrasante. Aunque la ciencia moderna no ha fijado preferentemente en el universo anterior al *Big-bang*, puede decirse que dicho universo es mucho más distinto de la presencia mental que la noción de instante[32].

b) *Espacio-tiempo*. El segundo tipo de tiempo inferior a la articulación presencial es el espacio-tiempo[33]. El espacio-tiempo se inauguraría con el *Big-bang*[34]. Al movimiento cuyo indicio temporal es el espacio-tiempo le llamaré *veloz*, para distinguirlo del que *retrasa*. Parece bastante claro que sin el

31. La causa final es la unidad del universo físico. Como observa Aristóteles la unidad del universo no es sustancial.

32. El método adecuado para afrontar esta temática es la segunda dimensión del abandono del límite mental, que he descrito ilustrativamente como pugna de la presencia mental con dicho tema. No deja de ser sorprendente que la hipótesis científica acerca de un mundo previo al *Big-bang* sea una cierta justificación del método propuesto. Tampoco es extraño que la investigación acerca de ese mundo sea hasta el momento tan escasa.

33. Señalaré ahora que la noción de espacio-tiempo es muy propia de la física moderna a partir de Newton. Es obvio que Kant intenta deshacer ese binomio físico que es enérgicamente puesto de relieve de nuevo por Einstein.

34. Cabe sostener que la llamada fuerza de gravedad se debe a la conservación de las sustancias hilemórficas: la llamada expansión del universo no puede ser una dilatación unilateral, sino que ha de coordinarse con la gravedad. El *Big-bang* no suprime las sustancias anteriores.

espacio no cabe hablar de movimiento veloz. El movimiento veloz implica cierta interioridad de la causa eficiente.

El espacio es imprescindible para lo que suele llamarse organización corpórea. La organización corpórea ha de describirse ante todo como una concausalidad triple, concausal con la causa final a la que cumple[35]. Describo la causa final como unidad de orden. Así entendido, el fin físico cumple sobradamente el papel que Nietzsche asigna al eterno retorno. Ante todo, la no pérdida del antes; aunque el *Big-bang* es la inauguración de un nuevo tipo de tiempo, no deja atrás el antes.

Para caracterizar el primer nivel de la concausalidad triple materia-eficiencia-forma son convenientes las siguientes observaciones. En primer lugar, cierta preponderancia de la causa eficiente, que sustituye la preeminencia de la causa material. En segundo lugar, que esa superioridad comporta una distensión interior, que es propia de lo circular. Por eso es frecuente en la física clásica decir que el movimiento astral es circular. En rigor, la circularidad se observa tanto en las organizaciones corpóreas más pequeñas, como son los llamados átomos[36] y moléculas, como en las de mayor tamaño, como en los astros y galaxias. Dicha circularidad se puede describir como un equilibrio entre la expansión y la gravedad. Si ésta última prevalece, ocurre lo que se suele llamar agujero negro,

35. La causa final en sentido físico es la unidad de orden. Aunque debe decirse que es la causa predicamental superior, su influjo causal no es unilateral: es causa de ordenación en tanto que las otras causas cumplen el orden. Lo ordenado mide el alcance de la ordenación. Nótese que esta acepción de la palabra fin no es afectada por la crítica nietzscheana, la cual se refiere al fin como término de tendencia.

36. A las sustancias hilemórficas, que preceden al *big-bang*, les corresponde con propiedad el nombre de átomos. Los cuerpos que reciben este nombre en la terminología actual, en rigor, no lo son, sino cuerpos mixtos porque están compuestos.

que es como un retroceso a la organización anterior al *Big-bang*.

Así pues, si la causa eficiente física es más perfecta que la extrínseca posee un tiempo en el que el retraso no es completo. Es un tiempo que ya tiene que ver con el espacio físico. A ese tiempo lo llamo *veloz* para distinguirlo del movimiento retrasante y para vincularlo con el espacio.

Aristóteles llama *cuerpos mixtos* a las tricausalidades propias del primer nivel. Por encima de él, ocurre la tricausalidad triple en la que se da la preponderancia de la causa formal. Esta hegemonía es propia de los seres vivos cuya forma se llama *alma*. Para poner de relieve su unidad, es pertinente llamarla uno de muchos o *unum in multis* para distinguirla netamente de las formas hilemórficas a las que denomino *taleidades*.

c) La *sincronía*. Por encima del movimiento circular aparece el tiempo de la vida corpórea, que describo con la palabra *sincronización*. La sincronía es el tiempo peculiar de una pluralidad de eficiencias organizadas. Las eficiencias sincronizadas son causas eficientes concausales con formas más complejas que las hilemórficas. Para marcar esa diferencia suelo llamar a las causas formales hilemórficas *taleidades*, es decir, formas indivisibles o que no admiten análisis. Las causas formales de los cuerpos vivos abarcan varias taleidades distintas, y por eso las suelo llamar *complejidades*[37]. En la filosofía tradicional se las denomina *almas*.

La noción de vida que propone Nietzsche se corresponde con este nivel de complejidad formal[38]. En Nietzsche la com-

37. Las formas físicas que estudia la química son también complejas. Es lo que Aristóteles denomina *cuerpos mixtos*.

38. Algunos pensadores antiguos dijeron que la vida es un trozo de tiempo organizado. Esa organización es la *sincronía*.

plejidad formal choca con algunos inconvenientes. Entre ellos destaca el instante. Si se admite que todos los instantes son iguales, y Nietzsche no proporciona ningún criterio para distinguirlos, retrocedemos al *unum in multis*, en que –como digo– las formas no son analizables. La llamada *deconstrucción* arruina el tratamiento de las formas complejas en Nietzsche como comprobaremos al final de este libro.

Según esto, la vida corpórea es formalmente superior al uno del universal físico. Desde este punto de vista, también cada año cósmico es formalmente más complejo que la reiteración del retorno. De manera que la superioridad del eterno retorno sobre los años no puede ser formal.

Como veremos, Nietzsche cifra la superioridad del eterno retorno en lo que llama *fuerza broncínea*, que es más afín a Dionisos que a Apolo, y se resuelve, en última instancia, en la noción de *todo*. Ahora bien, el todo puede explicar que las formas que lo componen sean múltiples, pero no que unas sean más complejas que otras, porque esto implica orden. Desde este punto de vista, el todo no puede cumplir la función ordenadora que la filosofía aristotélica descubre en la causa final física, cuando la describe como unidad de orden, y afirma que en ella se cifra la verdadera unidad del universo físico. Por eso, en rigor, Nietzsche no puede ascender racionalmente a las formas complejas, es decir, explicar las formas vitales. La dificultad que ello conlleva la examinaremos en el último capítulo.

La organización corpórea puede llegar incluso a alcanzar forma sistémica. Dicha organización es especialmente compleja en la conducta humana, la cual no puede entenderse según el binomio estímulo–respuesta. Nietzsche no admite la noción de sistema; pero contra esta opinión puede alegarse que en el trato mutuo de los seres vivientes las acciones, por

su misma reciprocidad, se hacen más perfectas. Incluso la ecología llega a darse cuenta de esta característica[39].

Otro inconveniente de la noción de instante es que no permite progresar en la distinción entre la constancia de la presencia mental y la realidad física. Según mi propuesta, la realidad física carece de la fijeza presencial, pues es una realidad inferior a ella. Para mejor marcar esta distinción, he señalado que la realidad física más elemental se distingue de la presencia como anterioridad que retrasa. Esta distinción se atenúa en otros niveles físicos, en que el retraso no es completo: son aquellas realidades físicas organizadas por una concurrencia de causas eficientes. A ellas les corresponde lo que suelo llamar *sincronía*. Las formas elementales de sincronía se aprecian en lo que llamo *funciones práxicas*[40].

En el tomo IV de *Curso de teoría del conocimiento* estudié los cuerpos vivos. Describí la causa formal como analítica de la existencia. Según esto no cabe una causa formal única en el universo, es decir, que éste sea una sustancia viva. En cualquier caso, la unidad de orden, llamada causa final, es

39. En un libro mío titulado *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, propongo algún ejemplo de sistema, es decir, de la reunión de factores que no tienen sentido sino en relación de unos con otros. La noción de bipedismo es, en rigor, sistémica. Ser bípedo implica una modificación de la columna vertebral y, por tanto, de la forma de la cabeza: al bípedo se le achata la cara, tiene rostro. El rostro es expresivo; en la expresividad intervienen los ojos, como observa Lejeune. Las manos quedan libres de la función de andar. Al superar el carácter de cuadrúpedo, se hacen aptas para ser usadas con gran flexibilidad. Desde antiguo, la mano se define como el instrumento de los instrumentos. Pero las manos serían poco útiles sin capacidad lingüística, superior a la expresividad inmediata. A su vez, la capacidad lingüística no es compatible con el hocico, etc. He empleado el método sistémico para explicar la conducta humana en mi libro *Quien es el hombre*.

Nietzsche es un decidido adversario de la noción de sistema, por entenderla incluida en la lógica.

40. Llamo funciones práxicas a los movimientos vitales corpóreos de untrirse, reproducirse y crecer. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo IV, Primera Parte, Pamplona, Eunsa, 2004.

superior a la causa formal. Pero a la causa formal le corresponde, como dice la filosofía tradicional, la función de dar el ser, *donatio essendi*. Esta donación se lleva a cabo de acuerdo con el carácter analítico de la causa formal física, que impide que sea una sola. Según esto el universo no tiene una única causa formal, es decir, no es una sustancia viva. Por eso los cuerpos vivos tienen que ser ordenados; pertenecen al universo –son intracósmicos–, de manera que su organización depende de la causa final. En este sentido puede formularse la noción de *sistema ecológico*.

La preponderancia de la causa formal en la tricausalidad se traduce en el tipo de tiempo que llamo *sincronía*. El tiempo de los cuerpos vivos, que son los más perfectos, es decir, los que más intensamente cumplen el orden, es la sincronía. Cuanto más complicado es el cuerpo vivo, más neta es la sincronía. La sincronía se nota ya en lo que he llamado *funciones práxicas*, que ejercen todos los cuerpos vivos. Se detecta sobre todo en la embriogénesis, que puede describirse como reproducción sin mengua de la unidad formal del viviente, que es su alma.

La función práxica inferior es la *nutrición*. Según ella el viviente puede hacer frente al gasto. Por esto esta función se describe como adquisición y deshecho. A ella sigue la *reproducción*, que es la función práxica según la que los individuos vivientes se multiplican. Esta función se ejerce de un modo azaroso cuando interviene la dualidad sexual. De esta manera se facilita la adaptación al medio.

Nietzsche tiene en cuenta las tres funciones práxicas vitales, acentuando la inestabilidad que sugiere la nutrición, el azar sexual y las diferencias formales de las fases del crecimiento.

Los animales se distinguen de las plantas porque ejercen otras actividades a cuyo principio se le suele llamar facultad,

y que he llamado *sobrante formal*[41]. Esta denominación pone claramente de relieve la superioridad de la causa formal en los seres vivos[42]. El peculiar tiempo de la vida no es destacado por Nietzsche con la claridad que merece, porque subordina las formas al otro principio cósmico que es Dionisos, y por lo tanto priva a las formas vitales de la estabilidad sin la cual la sincronía no es posible.

El tiempo humano

a) El *tiempo articulado*. Es característico de lo que llamo *presencia mental* lo que describo como *articulación del tiempo*. El tiempo articulado es formalmente más alto que el sincrónico[43]: reúne *actualmente* multitud de notas, pero no las reúne en principio según la realidad de las notas. Ello es debido a que la presencia mental articula el tiempo sin formar parte de él.

Ahora bien, en cuanto que la razón práctica gobierna la *poíesis* humana, la articulación presencial del tiempo puede incluso llegar a inventar organizaciones formales reales que no se dan en la realidad física. Esta es la condición de posibilidad de la cultura.

41. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II.

42. La sincronía es la mayor aproximación del tiempo intracósmico a la articulación presencial. Se puede poner como ejemplo preclaro de sincronía el espacio imaginado. El problema acerca de la correspondencia extramental del espacio imaginado, que es el euclídeo, se reduce a la determinación de la distinción entre los diversos niveles del espacio-tiempo. La distinción entre las diversas geometrías de acuerdo con el criterio de *libertad de movimiento* puede arrojar alguna claridad sobre este asunto.

43. De esa articulación he tratado suficientemente en la lección undécima del tomo II de *Curso de teoría del conocimiento*.

b) El *tiempo de la esencia humana*. Superior a la articulación presencial del tiempo es el tiempo peculiar de la esencia humana, en el cual la presencia es abierta al futuro. Dicha apertura es más neta en los actos y hábitos de la voluntad que en los de la inteligencia, y la hemos podido apreciar ya en los símbolos ideales y en el conocimiento por connaturalidad o por noticia.

El tiempo de la *esencia* humana se caracteriza por la añadidura del futuro a la presencia –podría hablarse también de *futurización de la presencia*–. Con esta denominación se alude a la superioridad de los hábitos adquiridos sobre las operaciones de la inteligencia y de la voluntad. En estos hábitos se centra el crecimiento de la esencia humana. La futurización es más neta en las virtudes morales que en los hábitos adquiridos de la inteligencia. Por su parte, la razón práctica crece en corrección. En cambio, los hábitos teóricos son más estables porque son menos potenciales, de manera que su crecimiento hay que referirlo a su conjunto; la perfección de estos hábitos es escalonada.

Esta breve descripción del tiempo de la esencia humana permite hablar de una cuarta dimensión del abandono del límite que describo como *quedar creciente en la presencia mental*. De los filósofos modernos quizá el que se aproxime más a la noción de crecimiento esencial sea Nietzsche, con su noción de *crecimiento vital*, aunque no lo enfoca correctamente debido a su interpretación calumniosa de la virtud[44].

La sustitución de la virtud por la espontaneidad vital, tan clara en Nietzsche, no es compatible con un planteamiento ateo, que no tiene en cuenta la caída original. Pero es mérito de Nietzsche su claro rechazo de lo que en ascética cristiana

44. Nietzsche sostiene en el parágrafo 21 de *La gaya ciencia* una interpretación pragmatista de la virtud *ajena.* En cambio, respecto de uno mismo afirma siempre taxativamente que la virtud elimina el más noble heroísmo del ser humano, al entenderlo exclusivamente en función de la sociedad.

se denomina tibieza, como se ve en el siguiente pasaje: "las almas pequeñas son odiosas, porque no tienen casi nada bueno, ni casi nada malo"[45]. Sostener la importancia de los grandes impulsos valorativos es sumamente correcto, pero en Nietzsche está desvirtuado, porque admite que el eterno retorno comporta una limitación de las esperanzas humanas. En estas condiciones su rechazo de la tibieza es meramente tentativo[46].

Terminaré esta breve descripción del tiempo de la esencia humana matizando el tema de la virtud. Es claro que la virtud no es el crecimiento espontáneo, pero es el único posible después del pecado original. Por no tener en cuenta este desgraciado acontecimiento con el que se inaugura la historia humana, Nietzsche magnifica la espontaneidad[47]. De todas maneras, la hermenéutica de la sospecha sostiene la existencia de espontaneidades humanas pobres y desviadas, sin decir exactamente a que se deben, pues más bien se limita a describirlas sin aclarar su causa[48]. Insisto que sin las virtudes

45. Preludio en rimas alemanas a *La gaya ciencia*, nº 18.

46. En algunos pasajes de *La gaya ciencia* se expone la espontaneidad como una fase alegre al considerarla en el tránsito de la enfermedad a la curación. El despertar a la convalecencia se caracteriza como ligereza, agilidad, apertura a posibilidades, más allá de la frialdad de la paciencia, del tolerar la enfermedad. Aquí el convaleciente es entendido como espíritu libre, alegre, acumulador en la búsqueda del placer, agradecido ante el prodigio de recuperar la salud. Es el tiempo de abrir, el deshielo del invierno todavía cercano, el trance de superación. Es algo así como una resurrección plasmada más en la travesura que en la seriedad. Cfr. Prólogo a la 2ª ed. de *La gaya ciencia*, escrito en 1886.

47. En *La gaya ciencia* se contrapone el hábito a la espontánea ingeniosidad del espíritu. Cfr. aforismo nº 247.

48. En esto, como ya se ha indicado, la hermenéutica de Nietzsche se distingue de la de Kierkegaard, que centra de un modo drástico la falsificación de la espontaneidad en el pecado. La postura de Kierkegaard debe ser matizada, pues el pecado no corrompe la naturaleza. Es más acertada la tesis de Tomás de Aquino, que sale en defensa de los fueros de la naturaleza humana, incluso en su manera de entender la virtud de la justicia: "el amor natural es siempre recto, ya que no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su autor. Decir que la inclinación natural no es recta es hacer injuria al creador de la naturaleza",

el crecimiento de la esencia humana no sería posible *in statu isto*. Sostener que la virtud es el bien supremo del hombre es una tesis estoica, pero no cristiana: la virtud es un bien medial, aunque excelente.

c) El *tiempo de la persona humana*. Por encima de la esencia humana está el que llamo tiempo de la persona humana, al que describo taxativamente como *futuro no desfuturizado*; la capacidad de no desfuturizar el futuro es propia de la actividad que llamo *libertad trascendental*[49]. Este tipo superior de tiempo debe distinguirse, sin más, del instante.

La distinción entre el acto de ser humano y el del universo se corresponde con tiempos distintos. Al acto de ser del universo descrito como *persistencia* le corresponde el *después*[50]. En cambio, al acto de ser humano le corresponde el *futuro no desfuturizado*.

S. Theol., I, q. 60, a. 1, ad 3. Por eso la justicia no es un hábito natural sino sobreañadido a la voluntad. La defensa de la naturaleza humana debe extenderse a la virtud de la templanza, porque en otro caso se llega a una deformada interpretación de la sexualidad o de la necesidad de alimentarse.

49. El tiempo de la persona es característico de su respecto a la culminación. En tanto que esa culminación no es segura, se puede llamar *tiempo de la esperanza*: la orientación al futuro no asegura su consecución. En efecto, puede ser definitivamente impedida por lo que teológicamente se llama infierno; o retrasada por el purgatorio. Además, su consecución es imposible sin la gracia de la perseverancia final.

Cabe sugerir que el tiempo de la Santísima Humanidad del Verbo se caracteriza por ser superior a la esperanza. En su caso, alcanzar la culminación es seguro. Esta seguridad la denomino *inminencia*, pues la culminación de la Santísima Humanidad no se ha alcanzado aún por la misma decisión libre del Verbo, tal como parece descrita por San Pablo en la *Epístola a los Filipenses,* cap. 2, vs. 5-11.

Como dice el Papa Juan Pablo II, citando a Luis María G. de Monfort, "María es completamente relativa a Dios". Me atrevería a decir, que existe sólo en relación a Dios. Su tiempo puede llamarse de la confirmada en gracia, mientras que, como se acaba de anotar, el resto de los hombres requieren la gracia de la perseverancia final.

50. A la esencia física, por ser realmente distinta de su ser, no le corresponde como tiempo el *después*, sino más bien el *antes*. Con esta afirmación se reconoce

Esta distinción entre tiempos está de acuerdo con la distinción entre el acto de ser humano y el del universo. Para destacar suficientemente esta distinción sostengo que el acto de ser humano –la persona–, más que ser, *co-es*. Co-ser, coexistencia, comporta lo que llamo carácter de *además*. El ser humano no solo persiste, sino que existe respecto de su creador. Por ello, apelando a la teoría de sistemas, hay que decir que la coexistencia es un sistema cuyo equilibrio es trascendente. El equilibrio de un sistema como satisfacción, felicidad, es en la persona humana imposible en régimen de soledad. El ser humano no puede ser feliz desligándose de una persona distinta.

Nietzsche no tiene en cuenta el carácter de *además* de la persona humana, sino que por el contrario exalta el egoísmo. El carácter de además indica la intensidad de un existir centrado en la esperanza. La esperanza es una palabra con varios significados. Con ella se designa una virtud teologal y también la dirección propia del apetito irascible. Aquí se emplea para expresar la intensidad de la búsqueda trascendente, cuyo equilibrio debe llamarse culminación. Dicha culminación supera la actividad coexistencial, que por eso se concentra en esperanza.

que la materia es una de las concausas físicas. Pero todavía cabe formular la siguiente pregunta que inquiere sobre si el universo es un todo finito, como sostiene Nietzsche. Respondo negativamente a esta cuestión por dos razones: la primera, por la distinción real de la esencia respecto del acto de ser; la segunda es que la noción de todo es un cierre incoherente de la actividad, que aunque sea menguada, no puede negarse a la esencia física. Como ya se ha dicho repetidamente, la unidad de la esencia física es la causa final entendida como unidad de orden, pero esta unidad no es estática. Por eso se ha señalado una distinción entre el universo anterior al *big-bang* y el inaugurado por éste, distinción con la que se corresponde la aparición del espacio-tiempo. Pero este peculiar progreso de la ordenación no tiene por qué ser el último. Una indicación acerca de este punto puede ser la profecía acerca de unos cielos nuevos y una tierra nueva que se contiene en el *Apocalipsis*, o la tesis paulina según la cual el universo gime con dolores de parto aguardando su liberación.

En suma, el universo ha de entenderse como un sistema no enteramente homeostático, sino de algún modo abierto al después.

CAPÍTULO VIII

LAS NOCIONES DE TOTALIDAD, DE LUZ Y DE ETERNIDAD

Nietzsche expone el tema del eterno retorno en clave mítica. En principio, esa clave destaca la dualidad *Dionisos-Apolo*. Pero hay indicios de que Nietzsche acude a otras figuras míticas. Por ejemplo, *el cielo y la tierra* (Uranos y Gea) y a *las madres*. Otros pares de nociones a que acude son: *espacio y tiempo*, formulados como imágenes. Otras nociones, empleadas con una intención más ontológica, son las de *fuerza densa o total*, *eternidad* y *luz*, de las que nos ocuparemos en este capítulo. Seguramente, al acudir a estas últimas nociones Nietzsche trata de unificar más estrechamente la dualidad del eterno retorno.

Las dificultades que estos cambios de denominación conllevan, así como las modificaciones de algunos temas desarrollados por Nietzsche a que obliga la admisión del sentido ontológico del eterno retorno, hace oportuno que comencemos esta lección repasando algunos enfoques de estudiosos de la filosofía de Nietzsche.

1. DETERMINACIÓN DE LAS NOCIONES CLAVE DE NIETZSCHE POR ESTUDIOSOS DEL S. XX

Versiones de Nietzsche en la primera mitad del s. XX

a) Comencemos citando al novelista Thomas Mann, quien se ocupa de Nietzsche en su novela *Mefistófeles*. En ella aparece un personaje llamado Adrián Leverkün, que es una reposición del *Fausto* de Goëthe en términos nietzscheanos; un músico que ha hecho un pacto con el diablo para escribir una gran obra musical. Adrián pregunta a Mefistófeles si le ha comunicado la capacidad de hacer música porque también a él le gusta crear. La respuesta del diablo es ésta: "yo no quiero hacer nada; crear me aburre. Sólo te he dado la fuerza de hacer música como precio de tu alma". Así pues, aunque cabe una interpretación de Nietzsche centrada en la creación artística, en rigor, su actitud no es tan diferente de la de Mefistófeles, puesto que, como hemos dicho, la manera nietzscheana de entender la producción no se centra en la obra, a diferencia de lo que ocurre en otros tratadistas de estética. Es la comprensión más inmanentista del arte. La contemplación del eterno retorno es superior al arte si tiene valor trascendente.

b) Otra posible interpretación de Nietzsche es la que considera que lo predominante en él es la transmutación de los valores; así interpretado, no pasa de ser un moralista más. Esta opinión está presente el crítico cristiano Gustave Thibon[1]. Es bastante frecuente y la más propicia a una crítica fácil de la filosofía nietzscheana, pues como tratadista de la ética, Nietzsche es muy unilateral, puesto que rechaza o des-

1. Cfr. THIBON, G., *Nietzsche ou le déclin de l´esprit*, Lardanchet, Lyon, 1948.

conoce el verdadero sentido de las virtudes y de las leyes, que son parte integrante de la ética clásica, y sustituye el bien por el valor, eliminando así el bien último.

Asimismo, es claro que al prescindir o criticar las leyes se atenta contra la integridad de la fuerza de la voluntad, la cual en vez de ser menoscabada por las leyes, es impulsada por ellas. Este impulso se nota especialmente en las normas jurídicas que están al servicio del fomento de la titularidad. Frente a esta interpretación no debe olvidarse que para Nietzsche es superior el crecimiento del poder al valor, por lo que debe criticarse, más bien, la supresión de la intención de otro propia de la voluntad.

c) También se puede centrar la aportación de Nietzsche a la metafísica en su interpretación lúdica de Dionisos. Esta es la opinión de Jaspers. Al respecto se pueden formular las siguientes observaciones. En primer lugar, que Dionisos no es originariamente un dios griego –aunque tuvo entre los griegos una amplia acogida– sino un dios de los pueblos que los griegos encontraron en su emigración a la Península Helénica. Se puede considerar como una remodelación del mito, forma sapiencial cerrada al futuro, y que sólo logra abrirlo en la forma de una recombinación.

Por otra parte, la interpretación nietzscheana de Dionisos no es unívoca: cabe entender a Dionisos como un caleidoscopio total nunca detenido, es decir, como un mosaico nunca definitivo de elementos, cuya modificación es sumamente rápida –instantánea–. Este rasgo, que surge de la muerte, troceamiento y recomposición de Dionisos, es difícilmente compatible con la fuerza broncínea, profundamente fija, que mantiene todas las construcciones y destrucciones. Por eso es difícil admitir que Dionisos sea una buena denominación para la totalidad del eterno retorno. De todas maneras, esta última

acepción es sostenida por Nietzsche como muestra la afinidad que él mismo señala entre Dionisos y Pan.

Dionisos es visto también como niño que juega, apreciación que aproxima a Nietzsche a Heráclito y que es más coherente con el carácter azaroso que se le atribuye. Asimismo, Dionisos es el dios de la embriaguez y del placer, que se une a diversas mujeres como Ariadna, y es así padre de personajes importantes –Nietzsche le atribuye la paternidad del superhombre–. Por otra parte, la figura de Dionisos se contrapone a la de Cristo dentro de su crítica a las religiones.

En cualquier caso, los distintos enfoques nietzscheanos de Dionisos son difícilmente conciliables. Entendido como niño que juega, puede valer para explicar los distintos años cósmicos. Pero dicho juego no parece que se pueda extender a la totalidad del eterno retorno, pues en tal caso los distintos años cósmicos no podrían ser iguales. Por otra parte, las intromisiones genéticas de Dionisos en el mundo comprometen su presunta superioridad y no parecen compatibles con su niñez lúdica. Además, como padre adquiere distintas figuras, por ejemplo, la de toro; pero el adquirir figuras es propio de Apolo.

d) Los estudiosos Nietzsche no suelen ponen de relieve el tema de la luz. Sin embargo, la magnificación de la luz es muy propia de Nietzsche.

Esta exaltación es una constante en la filosofía occidental y, por tanto, no es una aportación originaria de Nietzsche, aunque sí muy propia de él, que la desarrolla, por ejemplo, en sus himnos al cielo. Me ocuparé de la importancia del tema de la luz en este capítulo, dedicado a la búsqueda de un sentido trascendental en la noción de eterno retorno.

Indicaré de momento dos observaciones. Primera, que la luz no parece conciliable con la embriaguez dionisíaca. Segúnda, un mayor desarrollo del tema de la luz llevaría a sus-

tituir a Apolo por Palas Atenea. Nietzsche no da ese paso, quizá por su intento de alejarse de Hegel. Con esto concuerda su burla al búho de Minerva, que es considerado como un pajarraco netamente inferior al águila.

e) Casi todos los expositores de Nietzsche resaltan su cercanía a Heráclito, que se nota especialmente en la importancia que concede al tiempo, y la identificación de Dionisos con el niño que juega. Y aunque se resalte con menor frecuencia, Nietzsche se aproxima también a Anaximandro por su visión homogénea de la fuerza primordial[2].

Con la imagen del juego infantil Nietzsche trata de captar la inocencia del devenir. Es una manera de entender la infancia menos injuriosa que la de Freud, pero no menos errónea, entre otras cosas porque trata de independizar al niño de toda relación con sus padres. Por lo demás, no es fácil identificar la inocencia de Dionisos niño con la inmaculada pureza de la luz.

f) La opinión de Jaspers que pone en el juego dionisíaco lo más original de Nietzsche es aguda. Pero no conviene olvidar que se trata de una visión bastante reduccionista por los siguientes motivos. Ante todo, porque no concede la atención debida a la influencia del juego en la vida animal. En el animal joven el juego es, seguramente, un entrenamiento; pero cuando el hombre desarrolla su capacidad lúdica el jue-

2. Anaximandro denomina a la *physis ápeiron*, y considera a las formas determinadas como alternancias que "se pagan mutuamente justicia". De esta manera, el pensador presocrático se aproxima a una formulación generalizante de la *physis*. Esta observación invita a averiguar los rasgos generalizantes que aparecen en el pensamiento de Nietzsche. La cuestión es importante, sobre todo, por la extrema particularización que lleva consigo la noción de instante. La dualidad entre lo particular y lo general es la primera que usa Nietzsche para distinguir a Apolo de Dionisos en *El origen de la tragedia*.

go pasa a ser eminentemente social: una competición entre varios. Dicha competición alberga, desde luego, la intención de ganar, pero el otro jugador no es, en lo decisivo, un adversario, pues el interés común de los jugadores es que el juego siga siendo posible. Es propio del desarrollo del juego la existencia de reglas; solamente respetando las reglas es posible jugar a fondo evitando las trampas. No parece que Nietzsche tenga en cuenta este aspecto del juego, pues, como ya hemos observado, no es nada partidario de normas.

Si se tienen en cuenta las anteriores observaciones, se puede vislumbrar la relación del juego con la fiesta. La fiesta es una dimensión íntima del hombre, en cuanto que nativamente no está destinado al fracaso o a la desgracia. En este sentido la fiesta no es meramente algo que el hombre puede organizar, sino un estado que su espíritu es capaz de alcanzar. No se trata de organizar fiestas, sino de ser fiesta. Por eso la fiesta comporta un fuerte compromiso[3].

Algunas versiones postmodernas de Nietzsche

a) Los llamados filósofos *postmodernos*, por lo común, entienden a Nietzsche poniendo de relieve aspectos suyos que no son los más prometedores. Citaré aquí, para empezar, a Vattimo, que ve en Nietzsche un pensador que justifica lo superficial –afín a lo que él llama *pensiero débole*–. También insisten estos autores en el tópico de la levedad del ser, con lo que se alude a lo que he llamado *versión pragmática* del eterno retorno.

3. La afinidad del juego con la fiesta patentiza su incompatibilidad con el egoísmo de un solo jugador. Es, en definitiva, un tema teológico. La versión lúdica de la cultura ha sido destacada por HUIZINGA, J. en su libro *Homo ludens*, Amsterdam, 1938.

No es justo sostener que Nietzsche sea superficial, pero sí lo es mantener que muchos de sus temas carecen de profundidad. Podríamos expresar esto diciendo que Nietzsche es el pensador no superficial de lo superficial. Citemos algunos de esos temas. Tal como Nietzsche considera las funciones *práxicas* del viviente corpóreo, éstas son desprovistas de su enjundia.

Así, la función nutritiva es considerada por Nietzsche como una mera forma de combate en que una voluntad sujeta a otra, pero a la vez se niega que, en principio, con esta actividad el viviente intente mantener su vida, pues esto sería tanto como conceder a esta función un fin. Asimismo, la función reproductiva no está suficientemente integrada en la perpetuación de la especie, noción abstracta que Nietzsche deja de lado. También el crecimiento, al que Nietzsche concede tanta importancia, está visto sin profundidad, puesto que las formas anteriores no se conservan. Correlativamente, Nietzsche admite dos tipos de voluntad de poder, la *activa* y la *reactiva*. Pero la ecuación acción–reacción impide advertir la retroalimentación, sin la cual deja de considerarse la profundidad de las relaciones entre los vivos que forman un sistema.

De modo similar, al centrar el tiempo en el instante, se le priva de su posible hondura. Claro que la profundidad del tiempo es difícil de captar, a diferencia de la del espacio; como ya señaló Platón, el punto es una recta en escorzo: por eso es posible la geometría proyectiva. No parece posible decir lo mismo del instante, a pesar de la interpretación hegeliana del instante como negación del tiempo representada en el tiempo, de acuerdo con la cual se inicia la dialéctica del espíritu.

Mi solución de esta cuestión se centra en dos observaciones que recordaré aquí. La primera, que el instante es incompatible con el movimiento, sin el cual es inasequible la consideración de la profundidad del tiempo. Pero Nietzsche no parece conceder mucha importancia al movimiento.

Parece que la profundidad del tiempo exige algún tipo de memoria. Cuando el tiempo se centra en el futuro, como acontece tanto en el *acto de ser* como en la *esencia* humana, la existencia de la memoria es muy neta: la hemos cifrado en los hábitos (principalmente en el hábito de los primeros principios). También se debe admitir algo así como una memoria física centrada en la causa material. En este sentido describo la causa material como *comienzo que es seguido sin quedar atrás*.

En segundo lugar, me interesa subrayar que Nietzsche desaprovecha la profundidad inherente al símbolo, que es el tema propio de los hábitos adquiridos. La importancia del símbolo es fuertemente subrayada tanto por Nietzsche como por Heidegger, pero la hermenéutica nietzscheana pone en peligro la profundidad de este nivel cognoscitivo.

Asimismo, la importancia que el pasado tiene para la integridad de la voluntad de poder es una indicación de profundidad que Nietzsche no aprovecha suficientemente. El pasado tiene especial relevancia para la construcción de la cultura humana; sin él, el carácter histórico de la cultura desaparecería. También por esta razón conviene distinguir el *pasado*, noción histórica, humana, del *antes*, que es peculiar de la esencia cósmica.

De acuerdo con su historicidad, la cultura humana ha de dar razón del pasado; y lo hace porque, al ser propia de la esencia, está abierta al futuro de una manera peculiar que puede llamarse *invención*. Recuérdese la idea clásica de la cultura como *continuatio naturae*. De todos modos, dar razón del pasado no es propiedad exclusiva de la cultura. En último término el hombre ha de ser rescatado del pasado, y en esta función Dios es insustituible.

b) Otro destacado expositor postmoderno de Nietzsche es Gilles Deleuze. En su breve libro titulado *Nietzsche* se es-

fuerza en superar las dificultades del eterno retorno. Se trata a su parecer de una doctrina suave, porque, contra los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas, sino solamente la conciencia de una vida pasajera. Deleuze pone también de relieve la *Canción de los Siete Sellos*, pero deja de resolver la cuestión acerca del sentido ontológico del eterno retorno, y apunta más a lo que he llamado consideración pragmática, según la cual vive más intensamente el hombre que cree en el eterno retorno. Sin duda, para muchos pensadores postmodernos el pensamiento de la eternidad es sospechoso como intento de reposición de la ontología. Desde luego, la elección entre el planteamiento pragmatista y el ontológico es cuestión difícil. Al respecto indicaré que lo que he llamado versión pragmatista se parece al tema clásico de la consolación de la filosofía. En efecto, dicha versión supone un sujeto a quien no es indiferente existir una o varias veces. Es claro que el consuelo es falaz si a la vez hay que conceder una falta completa de conexión entre las varias existencias debido a la carencia de memoria.

Por tanto, parece más acertada la interpretación ontológica, que tiene a su vez varios inconvenientes junto al que acabo de señalar. Según esta segunda versión, el sujeto pierde toda su importancia. Como ya se ha indicado, en la doctrina de la voluntad de poder el sujeto es un producto o una forma suya, y de ninguna manera el núcleo de la voluntad. Nótese que el sujeto debe ceder enteramente al mundo como todo. Todas las dimensiones del todo son muy importantes, de manera que todas se pueden considerar como centros. Dado que la noción de sujeto encierra una pretendida prevalencia al respecto, hay que prescindir de ella[4].

4. La idea de una homogeneidad incompatible con privilegios está presente ya en la interpretación imaginativo-racional del mundo como círculo infinito. Ese círculo es homogéneo en tanto que carece de bordes, pero su homogeneidad exige también que, como se suele decir, el centro esté en todas partes. Bastantes in-

Otro tópico de la filosofía postmoderna es la llamada *deconstrucción*, cuyo antecedente en Nietzsche puede verse en *NF*., 1 (58). En mi opinión, el carácter tardío de este pasaje ofrece dificultades para considerarlo como característico de la totalidad del planteamiento de Nietzsche.

La comprensión heideggeriana de Nietzsche

Dedicamos un epígrafe especial a Heidegger, tanto por el interés intrínseco de su aportación a la bibliografía nietzscheana, como porque también se ha convertido en el punto de referencia obligada de los pensadores postmodernos que se empeñan en modificar su planteamiento. La comprensión heideggeriana de Nietzsche se centra en el tema del tiempo.

Heidegger es el pensador del siglo XX que comprendió mejor la importancia de Nietzsche para su propio planteamiento ontológico, en especial para el que aparece en su primer libro importante, *Ser y tiempo*[5], cuyo tema es el sentido del ser. En él aparece una versión de la nada que, más que la nietzscheana, es un replanteamiento de la pregunta de Leibniz: ¿por qué el ente y no más bien la nada? Esto implica una distinción entre el ser y el ente –la diferencia ontológica–: ¿por qué del ser se sigue el ente y no más bien la nada? El método de esta ontología es la interrogación. Pero la diferencia ontológica es difícil de entender si no se desgaja de la metafísica previa, que Heidegger entiende como pensamiento

térpretes modernos de Nietzsche han notado su reluctancia hacia la noción de sujeto, que es llevada hasta el fondo con la versión ontológica del todo. Si al todo no se le concede carácter subjetivo, también habrá que negárselo a sus partes.

Es conveniente indicar aquí que la exclusión de la subjetividad es una consecuencia inevitable de la negación de la trascendentalidad del amor, porque éste es el que puede hacer que el todo sea sujeto y cree sujetos –personas–.

5. *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Nimeyer, 18 ed., 2001.

que pone por encima de todo al ente –*ontoteología*–. Por eso, después de *Ser y tiempo* aparecieron una serie de publicaciones aclaratorias que forman con este libro el primer ciclo de la filosofía de Heidegger.

El problema se agudizó, como él mismo dice, cuando en 1936 releyó a Nietzsche. Cayó entonces en la cuenta de que con su planteamiento interrogativo no había superado la voluntad de poder. En una glosa extensiva, Heidegger aprecia la presencia de la voluntad de poder en toda la historia de la filosofía. Su libro *Nietzsche*, publicado en 1961[6], consta de dos partes. La primera es una exposición de Nietzsche, y la segunda, un intento de construir una filosofía liberada de la voluntad de poder[7].

Heidegger sostiene que Nietzsche es el último metafísico. Y al distinguir su propia ontología de la metafísica –distinción ya marcada en *Ser y tiempo*– nota que el desarrollo de esa distinción requiere el desmontaje de la voluntad de poder, tarea que lleva a cabo acudiendo a varias nociones clave. La primera de ellas es la *Gelassenheit*. Se trata de una palabra difícil de traducir, que aproximadamente significa tranquilidad, serenidad. Para estar enteramente tranquilo es menester que desaparezca la voluntad de poder, la cual se puede entender como pura inquietud.

De esta manera, Heidegger abandona la interpretación temporalista de lo que él llama horizonte de la comprensión del ser que presidía *Ser y tiempo*. Aquí la interpretación heideggeriana del tiempo es distinta, como en seguida veremos, de la que constituye el trasfondo del eterno retorno. Heidegger habla de una cierta copertenencia de los tres elementos del tiempo: pasado, presente y futuro. Pero esa inter-

6. *Nietzsche*, Pfulligen, Neske, 1961.

7. La reacción contra esta noción de Nietzsche es excesiva si comporta la ignorancia de la fuerza de la voluntad.

pretación del tiempo no se escapa de la voluntad de poder en tanto que impone al ser un horizonte humano. En cambio, en términos de *Gelanssenheit* el hombre se mantiene ante el ser dejando a éste toda la iniciativa: dejando ser al ser.

Dejar al ser toda la iniciativa es derrocar la voluntad de poder como clave de la antropología. Recuérdese que en *Así habló Zaratustra* aparece la figura del pastor que yace con una serpiente en la boca que le ahoga: cuando el pastor muerde a la serpiente se levanta y, con voluntad renovada, transformado en superhombre, ríe inocentemente. La *Gelassenheit* no es la inocencia del superhombre, sino aceptar el papel de pastor del ser, estando completamente a la escucha de su iniciativa.

Heidegger sostiene que el ser se manifiesta temporalmente a su pastor. Pero es claro que este tiempo no puede ser el mismo que el *ekstasis* temporal, ya que carece de regularidad. Este aspecto de la cuestión no recibe suficiente atención por parte de Heidegger.

Mi discrepancia con la *Gelassenheit* es que expresa una subordinación excesiva respecto del ser, o lo que es igual, que olvida que la persona humana también es un sentido del ser y no un mero ente. Sin duda, con dicha subordinación se pone de manifiesto que la crítica de Nietzsche a la humildad no es acertada: la humildad es serena. El orgullo, la vanidad, turban al hombre que se alza sobre su pretendida suficiencia. Sin embargo, la humildad no es una invitación a quedarse mudo ante el ser, o a entender el lenguaje como una expresión únicamente intramundana. La existencia humana es dialógica, es decir, activamente serena[8].

8. A Dios le interesa que las cosas salgan como nosotros queremos. Un ejemplo de esto es la mujer sirofenicia que aparece en el Evangelio. Por eso Dios endereza nuestra voluntad. Por tanto, la *Gelassenheit* se queda corta, aunque sea preferible a la incontinencia de la voluntad de poder de Nietzsche.

La dialogicidad es tan central que más que de existencia debe hablarse de coexistencia humana. Sólo así se alcanza el carácter personal del hombre. Es patente que esto sólo es posible según la entera apertura al otro que se denomina estructura amorosa. En la ontología de Heidegger el sentido amoroso de la coexistencia, que Nietzsche pasa por alto, no es recuperado. Habremos de exponer más adelante qué nuevo tipo de temporalidad comporta el coexistir.

2. VOLUNTAD DE PODER Y ETERNO RETORNO

Frente a Heidegger es pertinente preguntar, de nuevo, si Nietzsche no ha ido más allá de la voluntad de poder, y de la nada, en la que acaba su interpretación inmanentista de esta noción. La respuesta a esta pregunta nos lleva a profundizar en la noción de eterno retorno y a precisar las modificaciones con que esta noción afecta a las demás nociones positivas de Nietzsche. Los textos a que apelaré ahora son algunos de los titulados *Nachgelassene Fragmente* y a algunos pasajes muy centrales de *Así habló Zaratustra*.

En la interpretación estandar de Nietszche, el eterno retorno cumple la función de afianzar la voluntad de poder, en tanto que con él se resuelve una de las aporías que la voluntad de poder se formula a sí misma, a saber, la falta de poder sobre el pasado. Esta dificultad no se puede resolver en el llamado tiempo lineal, el cual deja atrás definitivamente el pasado. Por eso se apela al tiempo circular, que impide dicho alejamiento. Pero esta perspectiva ofrece grandes dificultades que se empezaron a señalar en el capítulo precedente. Insistiré a continuación en algunas de ellas.

Según Nietzsche, la unión entre pasado y futuro se concreta en el instante, que es el pórtico por el que el tiempo pasa. Sin embargo, el instante es insuficiente para albergar la vida y, en general, cualquier tipo de acto. Para que el tiempo no impida que el movimiento sea un acto, es menester, como hace Aristóteles, subordinar el tiempo al movimiento, y no al revés. En suma, el tiempo es siempre *tiempo de*[9].

También el instante es inferior a la actualidad intencional o cognoscitiva, que Aristóteles llama *háma tò autó*[10]. En mi *Curso de teoría del conocimiento* he sostenido que el acto cognoscitivo con el que empieza la intelección es la articulación actual del tiempo. La articulación presencial no pertenece al tiempo[11]. Si el tiempo se independiza, como sostiene Nietzsche, el azar preside la realidad reducida a mera apariencia instantánea[12] que instantáneamente desaparece[13].

Estos inconvenientes surgen al intentar sublimar la voluntad de poder apelando para ello a la figura mítica de Dio-

9. Aristóteles está tan convencido de dicha subordinación, que no duda en diferenciar tipos de tiempo de acuerdo con los diferentes movimientos: el tiempo del movimiento transitivo es distinto del tiempo del movimiento de las esferas, o movimiento circular. La subordinación del tiempo al movimiento en este último caso lleva a establecer dos géneros de movimiento circular: el movimiento de una piedra en la honda y el de una rueda no son del mismo tipo. Según mi parecer, la distinción propuesta por Aristóteles es susceptible de profundización.

10. "Noeîn kaì nenòeken háma tò autó", *Metafísica*, IX, 6, 1038 b 18-35. En la interpretación heideggeriana del tiempo el vínculo no es el instante sino la copertenencia estática de las tres dimensiones del tiempo.

11. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, II, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1998. La noción de articulación temporal se distingue del *ekstasis* temporal heideggeriano justamente porque en este último la presencia es una determinación temporal.

12. "Quizá sólo existe la casualidad. Las manos de la necesidad agitan el cubilete de dados en un tiempo infinito y tienen que salir tiradas parecidas a lo ordenado y racional. Quizá nuestros actos voluntarios no son otras cosas que esas tiradas", *Aurora*, 122.

13. Un optimista primaría el aparecer y un pesimista la desaparición, según la conocida contraposición entre el vaso medio lleno y medio vacío.

nisos. Con todo, Nietzsche se eleva por encima de la exaltación del poder dirigiendo su atención al fondo de la realidad. En rigor, lo inferior debe relacionarse con lo superior, pues no de otra manera es constituido. Con esta observación queda excluida la versión moderna de la inmanencia, así como el valor del mito de Dionisos para seguir avanzando en la comprensión del eterno retorno. A continuación intentaré exponer las nociones en que se concentra el eventual sentido ontológico del eterno retorno, más allá de la inmanencia de la voluntad de poder.

La noción de fuerza broncínea

"¿Y sabes qué es para mí 'el mundo'?, ¿tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, una magnitud fija y broncínea de fuerza, que no se hace ni más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se transforma"[14]. Nietzsche concibe el mundo como totalidad eterna al meditar en las implicaciones del eterno retorno. La manifestación variable, apariencia, de esa magnitud sin comienzo ni fin son las formas vitales, cuya determinación dinámica es la voluntad de poder[15].

Precisamente porque la magnitud total es finita, limitada, tiene que ser el eterno retorno. Dicho de otra manera, la consideración del eterno retorno en tanto que tal se alcanza prescindiendo de las 'realidades pasajeras' a las que se alude con la idea de transformación; sin duda, entre ellas hay que contar

14. *N.F.*, 38 (22), 1885, *KSA* 11, 610-611.

15. Caracterizar la totalidad del ente como magnitud broncínea y fija sugiere enseguida al ente de Parménides.

al superhombre[16]. Pero la atención del superhombre puede dirigirse al fondo de la realidad.

"No es una cosa que se desvanezca o que se gaste"[17]. No es una cosa determinada que ocupe un determinado espacio, sino una fuerza que está en todas partes "un mar de fuerzas (...) que se transforma eternamente, que retorna eternamente, con infinitos años de retorno"[18]. Los infinitos años de retorno están encerrados en la totalidad de la fuerza y, por tanto, no atentan contra la unidad de ésta. La asunción de los infinitos años en el todo de fuerza comporta que no tiene sentido la noción de pasado completamente transcurrido, o de futuro completamente por advenir: el mundo no tiene ni principio ni fin[19].

La inestabilidad es exclusiva de las formas, que se desarrollan "desde la más simple a la más compleja, un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido, pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y luego retorna a la sencillez (...), un mundo que se afirma a sí mismo y se bendice a sí mismo como algo que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio"[20]. Como se aprecia, el pluralismo del devenir dionísiaco es im-

16. El superhombre como forma de vida posee su propia grandeza, pero es inferior a la realidad como todo. Ya hemos citado en el capítulo anterior un pasaje de los Ditirambos de *Así habló Zaratustra* en el que se declara que el nacimiento del superhombre se debe a la unión de Dionisos con Ariadna. Según la mitología griega Ariadna estuvo casada con Teseo, uno de los grandes héroes áticos, un hombre muy fuerte y de gran osadía. Éste conoció a Ariadna en Creta, y ésta le proporcionó un ovillo de hilo que evito que Teseo se perdiera en el laberinto de Minotauro. El carácter preclásico de Dionisos se advierte en el mito de Teseo y Ariadna.

17. *Aurora*, 610.

18. *Ibid*.

19. Las dificultades que conlleva la reiteración de los años recibe de esta manera una solución. Se nota que Nietzsche intenta evitar la inestabilidad que comporta esa pluralidad.

20. *Aurora*, 611.

posible sin Apolo. Se habla de voluntad de poder según esa dualidad. Pero es posible distinguir con alguna nitidez la voluntad de poder del mundo como totalidad. Por el momento, esa distinción es dada por la consideración fija y broncínea de la fuerza, frente al flujo y al reflujo de las formas inestables.

"Este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi 'más allá del bien y del mal', sin finalidad, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo ¿queréis un nombre para este mundo?, ¿una solución para todos los enigmas?, ¿una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de medianoche? Este mundo es la voluntad de poder y nada más. Vosotros mismos sóis la voluntad de poder y nada más"[21]. La voluntad de poder es la encrucijada entre lo dionisíaco y lo apolíneo, el paso de la fuerza a la forma; ese paso comporta transformación, inestabilidad y contrastes. Por tanto, la voluntad de poder es el ápice de la interpretación artística de la vida, pero es inferior al todo; como conexión de Dionisos y Apolo, es voluntad de forma, de representación[22].

Según esto, si se considera lo dionisíaco al margen de lo apolíneo, es difícil admitir que tenga forma; en tanto que ingenerable, broncíneo, lo dionisíaco es fuerza sin forma. Separado de Apolo, Dionisos es inconsciencia, oscuridad, *ápeiron*[23]. Desde este punto de vista el todo es entera homogeneidad. Lo vivo es la piedra, la planta, el animal, que señalan la configuración plural de la fuerza informe. Podríamos glo-

21. *Ibid*., 611.

22. En su conferencia *La época de la representación del mundo*, Heidegger sostiene que en la filosofía moderna la voluntad lo es de representación. Como último metafísico moderno, Nietzsche también sostiene la unión de la voluntad con la representación.

23. Algo semejante hay que decir de la dinámica vital de Freud, como ya advirtió Lou Andreas Salomé.

sar la distinción entre el águila y la serpiente en este mismo sentido. La serpiente sin el águila es una fuerza oscura. El águila, por lo menos, es configuración y, apretando un poco más, un ojo.

No parece que a la fuerza broncínea le cuadre bien el calificativo postmoderno de 'levedad del ser'; más bien es un ser *demasiado pesado* y, por tanto, difícilmente asimilable a Dionisos. El inconveniente de la fuerza es que, por entenderse como un todo, tiene partes y, por tanto, carece de la auténtica intensidad que es característica de lo simple. *Lo simple se entiende como acto*.

La consideración de la fuerza constante, ingénita, como totalidad del mundo, y de esa fuerza en cuanto que es configurante, marca otra dualidad y, por tanto, una distinción que, como digo, afecta a la coherencia del tema de Dionisos. Las transformaciones de la fuerza unitaria son formales y, en consecuencia, remiten a Apolo y obligan a plantearse el tema de la coherencia de esta otra noción nietzscheana. Con estas observaciones avanzamos unos pasos en la comprensión de la vida que, reducida a sí misma, es voluntad de poder y además nada. La superación del nihilismo, que es una de las últimas aspiraciones de Nietzsche, se consigue aspirando a lo superior a la voluntad de poder, pues en esa línea la voluntad no confina con la nada, sino con el ser como totalidad[24].

El cielo como luz

Si es posible la doble consideración, de Dionisos unido a Apolo y separado de él, también debe señalarse una dualidad en Apolo: lo apolíneo como forma es Apolo en su unión con

24. Al nihilismo está dedicado el libro primero de *La voluntad de poder*.

Dionisos; pero, prioritariamente, es aquello sin lo que la forma sería imposible en cuanto que tal. Ese requisito es el cielo, entendido como espacio y como luz[25]. Las formas son temporales y, por lo tanto, aparecen y desaparecen: son figuras que se trenzan y destrenzan como el baile; algo así como estrellas oscilantes, o como nubes que manchan la limpidez del cielo. Zaratustra alude al rayo con el que se apartan las nubes y se sujetan[26]. Hay, además, en *La gaya ciencia* un gran canto al cielo. Como se dice en el epílogo (aforismo 383) de este libro, el viento mistral quita las nubes del cielo. Para Nietzsche las nubes simbolizan las formas apolíneas que oscurecen la claridad de la luz. En la reedición de *La gaya ciencia* de 1887 se añade la canción del príncipe Vogelfrei en la que se contiene un canto al viento mistral de gran fuerza poética. Cito de ella los siguientes fragmentos:

"Viento mistral, ¡oh cazador de nubes,
matador de aflicciones, despejador del cielo,
viento fogoso, con qué ardor te amo!…

Por la inmensidad del firmamento vi al galope cruzar tus corceles

y vi triunfar el carro que te conduce"[27].

25. La separación de fuerza y luz recuerda al maniqueísmo. Para no reducirlo al maniqueísmo, conviene señalar el intento de unificación de ambos elementos, que es inseparable de la intención nietzscheana de superar la moral.

26. Como ontólogo Nietzsche es más que un hermeneuta o un filósofo de los valores. Conviene señalar su vecindad con el origen de la filosofía: con Parménides y, sobre todo, con Anaximandro y Heráclito. A Anaximandro le aproxima su distinción entre el todo (*ápeiron*) y las formas interiores a él. Se acerca a Heráclito en su interpretación dialéctica del devenir, y a la inspiración central de la filosofía clásica con su canto a la luz.

27. Estos versos nietzscheanos recuerdan un pasaje del poema de Parménides en el que se describe el pensamiento como un carro tirado por yeguas, que corre al castillo del ser siguiendo un rayo de luz, tan velozmente que los ejes del carro se recalientan. Recuérdese que para Nietzsche el arte es incapaz de llegar al eterno retorno, el cual es alcanzado por la contemplación.

En Heidegger se puede señalar una dualidad semejante, pues a la *Gelassenheit* añade lo que llama *Lichtung*, que significa lo claro, en el sentido de lo que no tiene maleza, por ejemplo, el calvero o claro del bosque. El *Dasein* como *Lichtung* es claridad[28]. Esta claridad ilumina escasamente al ser del que el hombre depende. El ser es, en definitiva, un enigma; no se puede decir una última palabra sobre él. La revelación del ser se lleva a cabo de modo inesperado: es el famoso tema de la historicidad del ser. La verdad es ocultamiento y desocultamiento[29], es decir, un símbolo que no se acaba de descifrar.

La historicidad del ser comporta que la distinción entre las épocas de mayor o menor desocultamiento no obedece a ninguna necesidad. Para Heidegger la pregunta acerca del porqué de esta variada manifestación carece de respuesta[30]. Por tanto, la historicidad del ser comporta arbitrariedad; y no se puede hablar de arbitrariedad sin que la voluntad entre en escena. Podría preguntarse si el ser como voluntad arbitraria es más o menos caprichoso que la voluntad de poder de Nietzsche fundada en Dionisos.

Recalcaré otra vez que Nietzsche piensa en algo superior a la voluntad de poder. La vida no es sólo forma, pero tampoco es sólo tiempo; en tanto que dual, el tiempo adquiere forma, y al no ser sólo forma, el tiempo pluraliza a la forma. Pero Nietzsche señala un fondo para el tiempo, que proba-

28. La noción heideggeriana de *Lichtung* está muy ligada a la interpretación de la obra de arte, como se ve en su libro *Holzwege*, que fue publicado algunos años antes que su obra sobre Nietzsche.

29. En *Ser y tiempo* lo histórico es el hombre; en el segundo Heidegger lo histórico es el ser. El ser tiene historia en cuanto se desvela más o menos, en cuanto que se oculta y desoculta. Esto no quiere decir que el ser sea en sí mismo histórico, sino que lo es como variación de sus iluminaciones en la historia humana.

30. Ya se ha indicado que el tiempo del ser debe distinguirse del *ekstasis* temporal.

blemente va más allá de su tematización de Dionisos, y con el tema del cielo se asoma a la radicalidad respecto de la forma[31].

La investigación de Nietzsche sobre la luz es bastante amplia, pues distingue varios tipos de luz por los cuales manifiesta distintas preferencias. El tipo de luz inferior es la luz artificial inventada por el último hombre, la de los cirios, bujías, etc. Se puede sugerir que este poco aprecio se debe, no tanto a la artificialidad, como al hecho de que estas luces apenas se distinguen del foco. Otro tanto se puede decir de la luz de las estrellas, que es apenas un chisporroteo. Cabe hablar de una luz iluminante que se distingue del foco cuando se trata del sol, ya que este astro se distingue de su luz. Esta preferencia por la distinción de la luz respecto del foco le lleva a decir que la característica principal de la luz es la extensión.

Como se puede ver enseguida, esta manera de considerar la luz es muy diferente de la óptica tradicional, en la cual lo más importante es el foco. Esa concepción distingue entre foco, rayo y *lux in medio*, esto es, la luz ya comunicada a lo que es distinto del foco, a lo que es alumbrado. Nietzsche llega a extremar su posición cuando pone por encima de toda otra luz lo que él llama *cielo*. Habla de un cielo invernal, que claramente es pura luminosidad sin foco, una luz en tanto que está en el medio; también alude a la luz mediterránea, cuyo enemigo son las nubes; una luz que va acompañada de vientos fuertes, por ejemplo, el mistral, que barre las nubes. Ésta, para Nietzsche, es el tipo de luz más alto y, por lo tanto, la luz propia del eterno retorno. Por eso, para él el sol no es el tipo superior de luz, porque tiene carácter de foco. Con estas

31. Esta radicalidad, por lo pronto, es el espacio. Recuérdese que en su libro *Kant y la metafísica*, Heidegger sostiene que en Kant lo propiamente trascendental es la imaginación.

consideraciones está vinculado el tema del ojo y del superhombre, que son inferiores al cielo[32].

La óptica tradicional mantiene la preeminencia del foco. Tanto la concepción antigua de la luz como la nietzscheana me parecen susceptibles de crítica[33]. En efecto, la tradicional pone en tercer lugar, y como dimensión inferior de la luz, la luz *in medio*, pero esto no parece adecuado, porque la luz al margen de lo que alumbra no es propiamente luz. Este aserto es imprescindible para abordar la forma superior de luz, que es la cognoscitiva. En el conocimiento se da la dualidad de método y tema. Esta relación es distinta en los diversos niveles jerárquicos del conocimiento humano. En el más bajo de ellos, que podemos llamar luz iluminante, la luz es superior al tema, pero eso no quiere decir que la luz rebase el tema. En cambio, en los niveles superiores el método es inferior al tema y rebasado por él. En efecto, en el hábito de los primeros principios se puede hablar de tema, al que se mira o accede, pero no de tema iluminado por el hábito. En el hábito de sabiduría y el conocer personal el método no se conforma con

32. La mitología griega se ocupa bastante de la luz de la Luna. Es un tipo de luz y, por lo tanto, se debe distinguir de la oscuridad como tiniebla. Pero también se puede decir que la luz lunar se distingue de su foco, que sólo en cierta medida es el satélite de la Tierra. Es frecuente en esta mitología vincular la hermana de Apolo, Artemisa, a la luz de la Luna, y atribuir a ambas un carácter engañoso y vengativo. Pero la figura de Artemisa es escasamente tratada por Nietzsche, quien, sin embargo, dedica mucha atención a *los oscuros*, que son los hombres que reciben, como se indicó en el cap. IV, epígrafe 2.

33. La preeminencia del foco sólo se puede mantener en la luz cognoscitiva si se admite la *reflexión* pero, como ya he dicho otras veces, hay dos nociones que no admito, y que me apartan tanto de Nietzsche como de la óptica clásica: que la noción de todo sea trascendental (la luz celeste de Nietzsche es el todo, como también lo es la fuerza), y que el conocimiento sea reflexivo, pues entonces versaría sobre sí mismo de tal manera que al volver sobre sí incluiría la *lux in medio*. Al volver sobre sí sería terminal; pero el conocimiento infinito carece de término.

De acuerdo con el hábito de los primeros primeros principios hay que sentar la noción de identidad como Origen. Sin duda, esta identidad es cognoscitiva. Pero eso no quiere decir que sea reflexiva.

avistar el tema, sino que lo persigue. Se trata de la *búsqueda* temática.

En el nivel más alto del conocimiento humano hay que hablar de *búsqueda temática*[34]. He caracterizado dicha búsqueda con el carácter de *además*, que puede ilustrarse como insistencia cognoscitiva inagotable. También se puede describir como *acto capaz de no desfuturizar el futuro*. Entiéndase este último aserto como inagotabilidad del tema que se busca. El carácter temático no se consuma. Aquí hay que ver tanto la trascendencia de la luz personal como su carácter coexistencial. Su consumación tiene que serle otorgada por el tema mismo. Desde aquí se puede ver el límite coexistencial, que estriba en la imposibilidad de culminación si ésta no es otorgada[35].

En pasajes centrales de *Así habló Zaratustra*, Apolo sin Dionisos es la luz interpretada como cielo: "¡Oh cielo, por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz!".

"Contemplándote me estremezco de ansias divinas. Arrojarme a tu altura es mi profundidad. Cobijarme en tu pureza es mi inocencia. Y cuando yo caminaba sólo, ¿de quién tenía hambre mi alma por las noches y en los senderos errados? ¿Y cuándo yo subía montañas a quién buscaba siempre en las montañas sino a ti?".

"Pero mi caminar y subir montañas era un recurso de desvalido: volar es lo único que mi entera voluntad quiere, volar dentro de ti".

34. Esto no concuerda con la tesis clásica según la cual el intelecto agente carece de tema, es decir, no es cognoscitivo. Pero una luz sin tema no es luz.

35. Que el límite coexistencial no tenga carácter negativo, no induzca a la desesperación, sólo es posible como don del Espíritu Santo, que fortalece la esperanza. Nosotros preferimos a Dios a nuestra propia culminación, lo cual sólo es posible porque esto, siendo enteramente sobrenatural, nos lo infunde el Espíritu Santo.

"¿Y a quién odiaba yo más que a las nubes pasajeras y a todas las cosas que te manchan? ¡Y hasta mi propio odio odiaba yo porque te manchaba! Estoy enojado con las nubes pasajeras, con esos gatos de presa que furtivamente se deslizan y nos quitan a ti y a mí lo que nos es común: el ilimitado decir sí y amén".

"Prefiero estar sentado en un tonel bajo el cielo cubierto, sin cielo en el abismo, que verte a ti, cielo de luz, manchado con nubes pasajeras. Y a menudo he sentido deseos de sujetarlas con los dentados alambres del rayo, y golpear los timbales como el trueno sobre su panza de caldera. Ser un encolerizado timbalero porque me roban tu sí y amén. Cielo por encima de mí, tú puro, luminoso, abismo de luz"[36].

Parece claro que el abismo de luz no se confunde con Dionisos. En efecto, mientras que Dionisos es representado como voluptuosidad y juego, el cielo es entendido como pureza luminosa. Las nubes pasajeras son las formas, mediadoras, entrometidas –mitad de esto, mitad de aquello–. Dionisos puede ser el timbal o el trueno, si es que tiene sentido decir que se dirige a eliminar las formas. Por otra parte, Zaratustra sonríe al ascender al cielo sin nubes. El candor de la sonrisa se distingue de la risa del superhombre.

La *Gelassenheit* heideggeriana guarda cierta analogía con la actitud de Nietzsche ante el cielo. La *Gelassenheit* es serenidad, paz, ante el ser. La actitud de Nietzsche ante el cielo parece ser un rendirse ante la pureza de la realidad. Dicha pureza, entendida como un asilo, es superior a la inocencia infantil de Dionisos[37].

36. *Así habló Zaratustra*, 234.

37. En Parménides la necesidad es el *asilo* del ser, al que el conocimiento se encamina como un carro velocísimo que vuela por los rayos de la luz. La necesidad guarda el ser en una especie de castillo de puertas broncíneas.

Tanto respecto del todo de fuerza como de la luz, la voluntad de poder adquiere el carácter de un anhelo; dimensión que, repito, le es ajena en tanto que ella procede de la dualidad Dionisos-Apolo, pues así entendida no le es propio desear, puesto que el bien ausente es malo para la voluntad, ya que supone en ella una carencia. De aquí el carácter productivo de la voluntad y que el bien producido sea el único –voluntad de poder y además nada–: no hay un bien más allá de ese poder –por eso, Dios no puede existir–. Pero la voluntad de poder sólo se quiere a sí misma en la medida en que su poder de producir no se agota. Asimismo, como no puede perder nada definitivamente, es necesario el eterno retorno. El deseo es abolido por el *amor fati*; y para evitar la decepción, Nietzsche recurre a la interpretación lúdica de la fatalidad –Dionisos como juego infantil–[38].

No admitir más que la producción es amputar el alcance de la voluntad, es decir, una resignada abstención. La consideración de la voluntad como una vuelta anhelante hacia sus condiciones de posibilidad va más allá de esa restricción, y evita entender como contradictorias las apelaciones de Nietzsche a la eternidad a las que me referiré en el apartado siguiente.

Los movimientos poético-pensantes que se están citando apuntan a una palabra definitiva que todavía no ha sido pronunciada, pero que es anunciada por la fuerza broncínea y el abismo de luz. La fuerza y la luz podrían no ser una dualidad, o ser una distinta de la de Dionisos–Apolo, por ejemplo, la de Uranos y la Tierra. Por lo demás, el modo mítico de enfocarlas no es el más oportuno.

38. No es acertado elevar la lotería a prototipo del juego. Los juegos superiores son los menos azarosos, pues su desarrollo obedece a reglas muy precisas que miran sobre todo a aumentar la duración del juego. En estos juegos lo que se trata de evitar por encima de todo no es la derrota, sino la imposibilidad de seguir jugando.

Entre las posibles interpretaciones de Nietzsche, la que propongo en este capítulo es, sin duda, aventurada, pero es a la vez la menos peyorativa, y la que hace más difícil desmontar su filosofía. Muchos comentadores sostienen que los textos en que me baso son un poco delirantes o ajenos a la corriente central del pensamiento de Nietzsche, pero esta misma reserva es un argumento a favor de mi propuesta.

Aduciremos algunas referencias más. Me refiero al discurso que Nietzsche titula "La más silenciosa de las horas"[39]. En él quien habla es el silencio. Que el silencio hable no es una paradoja ni una alegoría: lo más silencioso es el eterno retorno como fuerza constante. Esto sólo lo pueden entender "los más fuertes, los más ocultos, los más impávidos, los más de medianoche, los que aguantan la más absoluta oscuridad"[40]. Éstos son, sin duda, los que sustentan más realidad. En cambio, la mayoría de los mortales son superficiales y soportan poco[41].

El pasaje al que acabo de aludir dice así: "¿Qué me ha ocurrido, amigos míos? Me habéis trastornado, acuciado, dócil a pesar mío, dispuesto a marchar, a alejarme de vosotros; sí, una vez más Zaratustra tiene que volver a su soledad, pero esta vez el oso vuelve de mala gana a su caverna. ¿Quién me lo ordena? Mi irritada señora lo quiere así. Ayer al atardecer me habló mi hora más silenciosa: éste es el nombre de mi terrible señora"[42].

La hora más silenciosa es la hora sin expresión lingüística. Esa hora tan sólo le dijo que subiera. "Esta es la

39. Cfr. *Así habló Zaratustra*, 214-215.

40. *Ibid.*, 215.

41. Distinguir a los hombres por la realidad que son capaces de aguantar es, desde luego, muy propio de Nietzsche. Un reflejo de esto puede verse en una observación de T. S. Eliot: "vino el pájaro y me dijo: el género humano es capaz de aguantar muy poca realidad".

42. *Así habló Zaratustra*, 212.

parábola que os digo. Ayer en la hora más silenciosa el suelo me falló: comenzaron los sueños"[43]. En otros pasajes quien habla es la vida, a la que Zaratustra le dijo algo al oído que la hizo llorar. Pero ahora quien pregunta es la hora más silenciosa.

"Y yo grité de terror ante ese susurro, y la sangre abandonó mi rostro: pero callé. Entonces algo volvió a hablarme sin voz: lo sabes Zaratustra pero no lo dices".

"Yo respondí por fin como un testarudo: sí, lo sé, pero no quiero decirlo".

"Entonces algo me habló de nuevo sin voz: ¿no quieres Zaratustra?, ¿es eso verdad? No te escondas en tu terquedad".

"Y yo lloré y temblé como un niño. ¡Ay! Lo querría, mas ¿cómo poder? Dispénsame de eso. Está por encima de mis fuerzas"[44].

Nietzsche ha enseñado siempre que no se debe querer más allá del propio poder si no se quiere caer en la trascendencia religiosa.

"Entonces algo me habló de nuevo sin voz. ¿Qué importas tú Zaratustra? Dí tu palabra y hazte pedazos. ¿Qué importas tú? Para mí no eres aún bastante humilde. La humildad tiene la piel más dura de todas"[45].

En su crítica al cristianismo Nietzsche entiende que la humildad es un recurso para defenderse de los fuertes. La humildad que le pide la voz es docilidad: despedazarse.

"(...) Mi voz no ha transportado aún montañas, y lo que he dicho no ha llegado a los hombres. Yo he ido, sin duda, a los hombres, pero no he llegado todavía hasta ellos (...)[46].

43. *Ibid*., 213.

44. *Ibid*.

45. *Ibid*. En este pasaje se observan glosas torcidas de episodios evangélicos: ¿Quién soy yo? Yo espero a uno más digno; no soy siquiera digno contra él.

46. De nuevo es claro el trasfondo evangélico.

¿No sabéis quien es el más necesario de todos? El que manda grandes cosas. Realizar grandes cosas es difícil, pero más difícil es mandarlas. Es imperdonable que tengas poder y no quieras dominar".

"Y yo respondí: me falta la voz del león para mandar. Entonces algo me habló de nuevo como un susurro: las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo. Zaratustra, debes caminar como una sombra de lo que tiene que venir".

"Entonces algo me habló de nuevo sin voz: tienes vergüenza; para no tenerla tienes que hacerte niño. El orgullo de la juventud está todavía sobre tí. Entonces oí risas a mi alrededor, risas que me desgarraron las entrañas, y por última vez algo me habló: Zaratustra, tus frutos están maduros pero tú no estás maduro para tus frutos"[47]. El fruto es el superhombre.

Recuérdese que quien habla es el silencio, lo que no es una paradoja: lo más silencioso es el eterno retorno en cuanto que distinto de la vida. En tanto que construye y destruye, el mundo circular es vida, voluntad de poder. Pero así como la vida es alegre, cambiante, detrás está la fuerza silenciosa que la aguanta[48].

47. *Ibid*., 214.

48. Si la vida se refiere a la fuerza, el círculo se hace más firme y, en cierto modo, trasciende el tiempo y la negatividad. La referencia de la vida a lo superior a ella esboza una actitud religiosa, que no se le puede negar por entero a Nietzsche, por más que su filosofía recuerde lo que Kierkegaard llamó locura diabólica.

El peculiar trascender el tiempo de los niveles superiores de la vida permite acercar a Nietzsche al mito de Er con el que se cierra la *República* de Platón: vendría a ser su versión cósmica.

Con estas observaciones se muestra la dificultad de sostener esta interpretación optimista de Nietzsche.

La eternidad

En *Los Siete Sellos* Nietzsche introduce la expresión "yo te amo, eternidad".

"¿Cómo no iba yo a anhelar la eternidad, el nupcial anillo de los anillos, el anillo de retorno?"

"Nunca encontré la mujer con quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: pues yo te amo, ¡oh eternidad!"[49].

Nietzsche dice amar a la eternidad, la única mujer con la que querría tener hijos. Esto sugiere un dicho con que Platón corona su teoría del arte: el amor es el afán de engendrar en la belleza. De nuevo en este pasaje de Nietzsche se aprecia la desaparición de la inmanencia de la voluntad de poder como crecimiento. Querer engendrar en otra realidad es tanto como inspirarse en algo distinto, salvo que se admita que el código genético entero de lo engendrado pertenece a Zaratustra.

La noción nietzscheana de eternidad está estrechamente vinculada al eterno retorno, puesto que se entiende como ausencia total de comienzo y de fin. En la aproximación clásica a la eternidad se recalca, junto a su carácter imperecedero, su perfecta presencialidad, expresada en la frase de Boecio: "*tota simul et perfecta possesio interminabilis vitae*".

Según mi propuesta, la eternidad se conoce con la experiencia intelectual, y es descifrada por el hábito de los primeros principios como Identidad originaria.

Otro inconveniente de vincular la eternidad al eterno retorno es que de este modo se excluye completamente la idea de una culminación. Si no se renuncia a culminar, hay que

49. *Así habló Zaratustra*, 314-318. El título "Los Siete Sellos" es una referencia al *Apocalipsis*.

declarar que la aspiración suprema de la voluntad de poder, que es convertir el tiempo en ser, es inadmisible.

Es pertinente añadir que para el cristianismo la culminación no es propia de esta vida. Por eso, no renunciar a la culminación lleva consigo la noción de inmortalidad del alma. El cristianismo no desconoce que en la vida presente las quiebras son abundantes, pero esto mismo ayuda a tener fe en la existencia de la vida futura.

Todavía más que en la eternidad, la insuficiencia de Nietzsche para enfocar el tema de la culminación de la vida humana está en su manera de entender la luz. Como ya he dicho, la luz para Nietzsche es, sobre todo, la luz en el medio, es decir, una luz panorámica que puede llamarse lúcida, pero no *trasparente*. Para que el hombre se encamine a su culminación es menester, a mi modo de ver, que la luz superior de la persona humana sea estricta *trasparencia*. Para abordar esta noción he acudido, en mi libro *Antropología trascendental* I, a lo que llamo carácter de *además*, y a la fórmula *no desfuturización del futuro*.

Con el carácter de *además* se atiende a la imprescindible insistencia del co-acto de ser humano en su búsqueda de culminación. La insistencia designada como *además* conduce a entender la luz personal como trasparencia, es decir, como insistencia de la luz en la luz. Luz y además luz es trasparencia. Es una luz que no tiene nada en ella oculto ni tácito. Es toda ella acto.

Al no desfuturizar el futuro, la coexistencia personal está estrechamente vinculada a Dios. Por eso se puede decir que la coexistencia es un trascendental –*trascendens*–, pues únicamente en Dios, y por voluntad suya, la persona humana es susceptible de culminación. Nótese que si el futuro 'se desfu-

turizase', la persona culminaría según etapas o fases, pero no trascendentalmente[50].

La posibilidad de culminar se corresponde estrechamente con la profundidad de la esperanza personal[51]. Una esperanza cuyo cumplimiento depende de la aquiescencia divina –de lo que se llama don de la perseverancia final– está separada evidentemente de su culminación. En esto se distingue la persona humana de la humanidad de Cristo, como se ha indicado, a cuya culminación hemos llamado *inminente*.

3. LAS DUALIDADES DE LOS HÁBITOS INNATOS

Expondré ahora de manera breve los puntos principales de mi desacuerdo con Nietzsche, en lo que se refiere a su tratamiento de las dualidades. Ya he aludido a una de las deficiencias del enfoque nietzscheano al tratar de la dualidad voluntad-bien. Este carecer la voluntad de respecto al bien, a lo otro, es el defecto principal del aspecto positivo de su filosofía. Con todo, en cierto modo es subsanado si se acepta la referencia de la voluntad de poder a lo superior a ella de

50. Aunque tímidamente, Platón admite también la consumación de la vida humana según su teoría de la reencarnación. Según ella la consumación se sitúa en la Isla de los Bienaventurados.

Platón está convencido de que la vida humana, y en general el universo, no son enteramente racionales. Atribuye esta irracionalidad precisamente al tiempo, como factor que impide que el Alma del mundo pueda completar la ordenación del caos. Probablemente Nietzsche se separa de Platón, más incluso que por su crítica al idealismo estático, por su exclusión de la culminación. Por esta razón no todos los hombres alcanzan la Isla de los Bienaventurados, sino que su reencarnación se repite.

51. Sin duda la esperanza es el nervio del *Antiguo Testamento*. Recuérdese que Esaú fue despuesto de su primogenitura por su falta de esperanza. Recuérdese también que el Nuevo testamento termina también con el *Maran-ata*.

acuerdo con las nociones de fuerza, luz y eternidad, según ha quedado expuesto en los epígrafes precedentes.

Aún así, mi discrepancia se mantiene, ahora en lo que se refiere a la correcta comprensión de esas nuevas nociones. En lo que respecta a la *fuerza*, ya dije que comporta que el mundo sea una totalidad, lo que deja al margen la simplicidad que corresponde al acto. En lo referente a la *luz*, ha quedado dicho que la teoría nietzscheana no es apropiada para las luces intelectuales. Nietzsche tampoco se da cuenta de que la *eternidad* tiene que ser originaria, puesto que la atribuye al eterno retorno.

En suma, Nietzsche no da ninguna señal de notar siquiera lo que la filosofía aristotélica llama *hábito de los primeros principios*, en el cual se cifra la réplica al eterno retorno: con este hábito se accede al *ser*.

El hábito de los primeros principios es dual con su tema. El *principio de no contradicción* en su sentido real trascendente es el ser al que denomino *persistencia*. Describo la persistencia como comienzo que ni cesa ni es seguido[52]. Si la persistencia cesara, conculcaría el principio de no contradicción. Y eso mismo se podría decir si fuera seguida.

El hábito de los primeros principios conoce también el *ser idéntico*, que se distingue netamente del ser no contradictorio o *persistencia*. La Identidad trascendental no comienza, sino que es *originaria*. Es característico de la identidad el estar por encima de cualquier constitución. En tanto que el Origen no puede ser constituido, de acuerdo con esta noción se accede al ser divino en la medida en que el hábito lo al-

52. Cfr. mi *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV. Puede verse también: *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, cap. 3º. El universo físico depende de la persistencia como análisis suyo. Ese análisis se cifra en las cuatro causas predicamentales. No cesar ni ser seguido rectifica en el nivel trascendental la propuesta nietzscheana acerca de la eternidad del tiempo como no empezar y no acabar.

canza[53]. En cambio, a la persistencia sí que le corresponde la constitución y, por lo tanto, se puede decir de ella que es un sentido creacional del ser. Esto es lo que refleja el sentido trascendental del principio de *causalidad*. En tanto que la identidad es superior a la noción de constitución, debe decirse que la causalidad es el beneficio que a la persistencia otorga su Creador[54].

A mi entender, la superioridad respecto de la constitución del Ser originario se cifra en la gloria, que Dios no entrega a nadie. La gloria equivale a la completa alegría del vivir. Por su parte, la causalidad marca el respecto de la persistencia al Origen, según el cual se dice que aquélla es vestigio divino. En cuanto que la no contradicción se distingue de la identidad, ha de decirse que es realmente distinta de su esencia, por lo que la esencia, siendo la persistencia acto, puede entenderse con la noción de *potencia*. La potencialidad depende del principio de causalidad trascendental. Por eso se entiende la esencia de la persistencia –el universo físico– como análisis causal[55].

El conocimiento habitual de los primeros principios se aduce como respuesta a la fuerza broncínea del eterno retorno. Recordaré aquí que en el eterno retorno el futuro y el pasado se vinculan en el instante. Ya he hecho notar que el instante es inferior a la presencia mental, característica de la *praxis téleia*. Al proponer como método para la metafísica el abandono de la presencia mental, entendida como límite del conocimiento, se excluye el carácter físico, extramental, del

53. Téngase en cuenta que el hábito de los primeros principios advierte el Ser originario, pero no la Trinidad de Personas.

54. En la filosofía tradicional se dice que Dios es causa primera.

55. En el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* describo el análisis causal.

objeto pensado y, *a fortiori*, del instante. Asimismo, el tiempo deja de ser el telar del ser[56].

En lo que se refiere al otro término de la dualidad central de Nietzsche, por encima del reconocimiento de la pureza de la luz está la fidelidad a ella, necesaria para separarse por completo de la voluptuosidad que tiene el mundo dionisíaco. Esa fidelidad es posible con lo que llamo carácter de *además*, es decir, el entero sobrante del acto de ser personal respecto de una consumación según la actualidad, al que he descrito como *no desfuturización del futuro*[57]. Insistiré en la dualidad trascendental superior en el capítulo siguiente.

56 He tratado del ser extramental en *El ser*, I., Pamplona, EUNSA, 2ª ed., 2004, y de la esencia extramental en el IV del *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, EUNSA, 2ª ed., 2004. Para la realidad extramental, más que de futuro y pasado, prefiero hablar de *después* y *antes*. Estas nociones temporales se entienden como indicativas respectivamente de la persistencia y de la esencia física. La anterioridad de la esencia se entiende como retraso –imposibilidad de alcanzar la presencia–. En los cuerpos vivos el retraso es vencido hasta cierto punto según lo que llamo *sincronización* en el Tomo II de *la Antropología trascendental*.

57. Trato de esto en la *Antropología trascendental*. Tomo I. *La persona humana*, Pamplona, EUNSA, 2ª ed., 2003.

CAPÍTULO IX
CONSIDERACIONES FINALES

1. EL CUARTO LIBRO DE *ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA* Y LOS ÚLTIMOS LIBROS HERMENÉUTICOS DE NIETZSCHE

Los escritos hipercríticos

No deja de ser sorprendente que los últimos libros de Nietzsche estén dedicados en gran medida a una nueva exposición de la hermenéutica de la sospecha, de acuerdo con un planteamiento todavía más duro y sofístico que el de la llamada época ilustrada. En dichos escritos es especialmente virulento su ataque al cristianismo. Esos libros, que desdicen la temática centrada en el eterno retorno son:

— *La genealogía de la moral* (1887),
— *El ocaso de los dioses* (1889),
— *Ecce Homo* (1889),
— *El anticristo* (1885),

— *Dionisos contra el crucificado* (1889),

— Los *Fragmentos* reunidos por su hermana en *La voluntad de poder* (1901).

Probablemente la reaparición estentórea de la crítica hermenéutica obedece a los siguientes motivos: en primer lugar, a cierta vacilación en lo que se refiere a la importancia de Dionisos. Desde luego, es bastante difícil conciliar el Dionisos como niño que juega –el tema de los dados divinos–, con el Dionisos caleidoscópico, o con la fuerza broncínea que unifica los años cósmicos. Los dados divinos rigen sin dificultad en el nivel en que los animales de Zaratustra entienden el eterno retorno. Pero por encima de los animales Zaratustra enfoca el eterno retorno como necesidad celeste, que manda sobre el azar. La necesidad del cielo está por encima de las estrellas, de las nubes y de los odios; incluso por encima del sol. El rescate de la importancia de Dionisos se hace en el modo de una contraposición a Cristo.

Sin duda, el mito de Dionisos no es el más primitivo. Le antecede la dualidad entre Uranos y la Tierra Madre, que también aparece en *Así habló Zaratustra*. Conviene añadir, por una parte, que el espacio mítico no es el euclídeo, puesto que está compartimentado según distintas regiones[1]; por otra, que el mito no es la primera forma de saber humano, pues la magia es anterior a él[2].

La cuarta parte de *Así habló Zaratustra* tiene un marcado acento pedagógico. Aparecen en ella lo que Nietzsche llama *hombres superiores*, que lanzan gritos de socorro dirigidos a

1. Cfr. MALINOWSKI, B., *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 1963.

2. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, "La primera operación intelectual y el comienzo de la filosofía". También la religión es una forma de saber primitivo, pero está oscurecido por otro tipos de saber.

Zaratustra porque se encuentran desesperados[3]. Como ya he indicado, Nietzsche como pedagogo es bastante trivial. No es descabellado sugerir que la desesperación de los grandes hombres repercute de algún modo en Zaratustra. En cualquier caso, estos tipos humanos son representaciones de momentos de la vida de Nietzsche.

Las dudas sobre el sentido fundamental de Dionisos muestran una cierta vacilación o íntima inseguridad, representada sobre todo por la voluntad errabunda del espíritu libre, la sombra de Zaratustra, que es –entre los grandes hombres– el más afín con Nietzsche.

El acrecentamiento de la acidez crítica comporta una polarización del espíritu completamente distinta del anhelo por el eterno retorno. Como se ha dicho, en el *Ecce Homo* Nietzsche indica que la crítica hace perder fuerzas y transforma al espíritu en un erizo. El encarnizado apasionamiento hermenéutico con que están escritos estos últimos libros sugiere el predominio de una renovada inseguridad.

Señalaremos asimismo que la inspiración de Nietzsche en los últimos años de su vida consciente experimentó frecuentes vacíos, como él mismo confiesa. Cabe sugerir, por lo tanto, que el aumento de la hermenéutica negativa en esos años sea un modo de cubrir el aludido vacío. Nótese que *La voluntad de poder* consta de cuatro libros, los dos primeros de los cuales están dedicados a la crítica, aunque están mal enfocados. A su vez, *La genealogía de la moral*, que es sobre todo una crítica al cristianismo, está escrita con odio.

3. Los hombres superiores son: el augur del gran cansancio, el mago, los dos reyes, el viejo Papa, el hombre ciego, el mendigo voluntario y la sombra de Zaratustra. Todos estos hombres están, por así decirlo, en una situación de cesantía debida a la muerte de Dios. No son hombres contentos consigo mismos, sin acicate, sino seres sufrientes, a los que Zaratustra no puede despreciar. Seguramente entre ellos destaca la sombra de Zaratustra, que es una nueva presentación del espíritu libre, es decir, el experimentador que desprecia la seguridad, pero carece de fundamento.

Kierkegaard diría que con ese sentimiento se incurre en el último grado de la desesperación. Sin llegar a tanto, cabe poner de relieve que una crítica acerada se vuelve contra sí misma, es decir, que casi elimina la propuesta positiva de Nietzsche. El carácter psicologista de esta tardía hermenéutica ofrece, *avant la lettre*, rasgos francamente freudianos.

El aforismo 1067 con el que se cierra *La voluntad de poder* es una de las dos exposiciones nietzscheanas de la magnitud de la fuerza broncínea. Pero es claro que el Dionisos más querido por Nietzsche es el jugador infantil[4], y el más afín, el sufriente. Como este aspecto no se deja conciliar con facilidad con los otros dos –la totalidad dinámica y la recombinación caleidoscópica–, la vacilación que se aprecia en el último Nietzsche puede centrarse en la percepción de que el juego sólo vale para explicar un año cósmico, pero no su infinidad, la cual, por ser el eterno retorno de lo mismo, desde el punto de vista del juego es puro aburrimiento. Nietzsche no sería un verdadero pensador si no se hubiera percatado de esta profunda dificultad[5].

Otro indicio de que Nietzsche busca, aunque con torpeza, un nuevo planteamiento en estos últimos años, puede ser la nueva atención prestada a la vida, a la voluntad de poder y al superhombre. Así, en los *Ditirambos dionisíacos*, reaparece la idea del dios sufriente, es decir, la íntima vinculación de

4. Para Eugen Fink, expositor de Nietzsche, que se pregunta, siguiendo a Heidegger, si Nietzsche va más allá de la metafísica como ontoteología, el tema clave para enfocar esta pregunta es justamente la importancia que tiene el juego en la ontología de Nietzsche. Esta opinión es arriesgada, pues como ya he dicho, la versión nietzscheana del juego es incompleta, puesto que no se pone suficientemente de relieve su carácter reglado. Además, el tema del juego aparece en Heráclito y también en la comprensión cristiana de Dios.

5. Es obvio que si el juego sin reglas dominara el eterno retorno, sería imposible que los años cósmicos fueran iguales.

Dionisos con el aspecto destructivo del mundo. Se habla también de una decadencia solar, que es propia del superhombre[6].

Las precedentes observaciones vuelven a plantear una dificultad ya señalada: la distinción entre lo que he llamado *sentido pragmático* o consolador del eterno retorno y su *sentido ontológico*. Excluyendo que la hermenéutica de la sospecha se pueda extender al anhelo por el eterno retorno, el sentido pragmático de dicho anhelo es integrante del mismo y, por eso, se expresa así: hay que cumplir los propios actos de tal modo que se quieran volver a cumplir infinitas veces. En otro caso, faltaría el acto voluntario más alto. Además, el eterno retorno introduce una solidaridad en virtud de la cual aprobar un hecho es aprobarlos todos[7].

La hermenéutica destructiva es difícilmente conciliable con la aprobación total. Añádase a esto que la admisión del eterno retorno se parece a un acto de fe[8]. Es difícil sostener que el acto de querer que mis actos se vuelvan a cumplir infinitas veces sea irrevocable.

En definitiva, si de la pluralidad de instantes de distintos años cósmicos se excluye el recuerdo, vivir infinitas veces no añade nada a vivir una sola vez, pues la ausencia del recuerdo aísla los años. Si esto último se tiene en cuenta, habría que conceder que el mismo descubrimiento del eterno retorno tan sólo es válido para sí mismo, es decir, que su sentido es únicamente el pragmático, el de una mera hipótesis hermenéutica

6. Es claro que como totalidad del mundo Dionisos es superior al Sol y a sus avatares, que son más bien propios de la vida.

7. Como no todos los hechos o instantes son jerárquicamente iguales, también cabe sostener que la solidaridad entre ellos implica una subordinación en virtud de la cual los inferiores son algo así como medios para los superiores, que son aquellos que se quieren cumplir infinitas veces. Según esto, la vinculación de los medios comporta un egoísmo sin fisuras por parte de quien es capaz de realizar los actos superiores.

8. Nietzsche sostiene que su doctrina sobre el eterno retorno es la religión por antonomasia.

completamente desprovista de trascendencia, es decir, de sentido ontológico[9].

Si el sufrimiento consiste en la experiencia de la caducidad, es claro que Dionisos se lo inflige a sí mismo. Y si el placer es la experiencia de la eternidad, ha de declararse tan somero como dicha experiencia. No es extraño que la influencia de Nietzsche suscite en sus seguidores la reducción de la vida a un mundo de espejos.

Atribuir, como sugiero, la parte final del pensamiento de Nietzsche a una decadencia de su intelecto, ofrece la ventaja de aislar su pensamiento más ambicioso de los avatares psicológicos propios de su desfallecimiento terminal. Aunque no sea más que una hipótesis, me parece que es un acto de justicia con quien a lo largo de la vida desgraciada intentó asomarse a lo trascendente.

Aparición de un dilema

Al ahondar en las oscilaciones del último pensamiento de Nietzsche, es posible detectar una incompatibilidad entre lo que cabe llamar versión de la voluntad de poder como espléndida soledad y como concreción del todo. Como digo, esas dos versiones de la voluntad no forman propiamente una dualidad, sino que son incompatibles. Otros pares de nociones, aunque no sea fácil ver que son conciliables, están muy estrechamente unidas. Así, la interpretación del eterno retorno en sentido ontológico y en sentido pragmático.

9. En el segundo libro de *La voluntad de poder* está expresada la duda acerca de cualquier filosofía, incluso de la propia, por lo que quizás sea mejor una vida de felicidad animal. En esta perspectiva el eterno retorno se muestra como una instancia curiosamente pragmática, como un conato de evitar la carencia eterna de sentido mediante el ejercicio de la apelación a la trascendencia.

Glosaré enseguida esta última afirmación. Aunque pueda parecer lo contrario, el sentido pragmático del eterno retorno es necesario para completar su sentido ontológico. Caben las siguientes posibilidades: primera, que el eterno retorno se dé sin que se formule de ninguna manera, como ocurriría seguramente si la vida sólo hubiese alcanzado niveles muy bajos, incapaces de contemplación. Sería la hipótesis de un sentido ontológico sin ningún sentido pragmático, asunto bastante absurdo. Si la noción de eterno retorno no fuese formulada por nadie en ningún año cósmico, no sería ni siquiera una hipótesis. Al no ser conocido de ninguna manera, vendría a ser completamente indiferente, y a nadie importaría.

Segunda, que la contemplación fuese alcanzada por una parte muy pequeña del contenido de cada año cósmico. En ese caso, las formas inferiores incapaces de contemplación estarían justificadas únicamente por ser imprescindibles para llegar a las superiores. Pero en tal caso la tesis que homogeneíza el valor (lo pequeño es muy importante…) no se podría sostener, y quedaría consagrado el egoísmo de los niveles de vida superiores.

La tercera posibilidad, que parece sostener Nietzsche en algunos pasajes de sus fragmentos póstumos es que en algún momento la contemplación del eterno retorno sería común, aunque no igualmente intensa en todas partes. En este caso la dualidad alcanzaría su mayor grado de unión. Pero esta hipótesis es claramente dogmática. Además, esa óptima situación no podría mantenerse si es que las formas de vida no son constantes. Con lo cual, el general consuelo pragmático sería sumamente relativo[10].

10. Es esta tercera posibilidad la que contiene alguna sugerencia cercana al platónico mito de Er, pero es claro que el eterno retorno no se puede confundir con la teoría de la transmigración, sino que es incompatible con ella en cuanto que excluye el culminar de la vida.

En cambio, la interpretación de la voluntad de poder como soledad y como relación con el todo no pueden considerarse compatibles; son –insisto– excluyentes. Es claro que la primera y la segunda comportan una versión de valores vitales completamente distintos. Así, por ejemplo, la soledad implica la imposibilidad de amar –un sol es siempre frío para otro sol–, mientras que la solidaridad de la voluntad con el todo lleva consigo el amor a la eternidad –yo te amo ¡oh eternidad!–. Asimismo, la hermenéutica de la sospecha sólo parece compatible con la voluntad aislada, pues la otra versión de la voluntad comporta la tesis según la cual cualquier realidad es necesaria hasta el punto de que prescindir de ella conllevaría la eliminación del todo.

También hemos indicado que la voluntad aislada es refractaria a la filiación; en cambio, la voluntad solidaria sugiere incluso la genealogía, porque cualquier estado de la voluntad está antecedido por otro, y se debe a él; mantiene, por tanto, una relación de dependencia que es casi procreativa. Quizá no toda la realidad de un instante dé lugar a la de otro de un modo directo. Sin embargo, el eterno retorno es un consuelo para el eterno sucumbir de los hijos[11].

Para poner en claro la discordancia de estas dos versiones de la voluntad de poder, acudiremos a algunos fragmentos póstumos.

Los pasajes en que se mantiene la excelencia de la voluntad de poder en su aislamiento son abundantes. Por ejemplo, en el fragmento 27 (80) del otoño de 1884 la doctrina del eterno retorno es caracterizada como un martillo en las manos de los hombres más poderosos, y su contemplación es presentada como deleitosa. En cambio, "no nos incumbe de ninguna manera la miseria del hombre futuro; la cuestión es si nosotros queremos seguir viviendo o no"; asimismo, se

11. Cfr. *NF*., 35 (37) 1885, *KSA* 11,526-527.

precisa el alcance de la expresión "voluntad de poder y además nada", entendiéndola no como un final del querer o un cese de la voluntad, sino como mantenimiento del querer más. Se insiste en que la vida es apenas un caso particular de la voluntad de poder. Contra lo que sostiene Schopenhauer, el dolor no es motivo de pesimismo, sino un procedimiento de potenciación para alcanzar la suprema afirmación de la existencia: *el estado trágico dionisíaco*. En el fragmento 7 (54) de la primavera de 1887, repite Nietzsche que imprimir al devenir el carácter de ser es la suprema voluntad de poder. En *La gaya ciencia* se exalta la independencia del espíritu libre.

Sin embargo, en otros fragmentos de la misma época, a los que ya hemos aludido[12], se dice que según la idea de totalidad del mundo, en la realidad todo está concatenado y condicionado. De manera que querer condenar o hacer abstracción de alguna cosa equivale a abstraer y a condenarlo todo[13]. La sentencia "eso no debió ser" es una farsa. Si se quisiera suprimir lo que es nocivo o destructivo en algún sentido, se arruinaría la fuente de la vida[14]. La reverencia dirigida al todo cambia por completo el sentido de la voluntad de poder, que entonces es extraña a cualquier forma de dominación. El querer más, desde esta perspectiva, aumenta el prestigio del todo y la imposibilidad del aislamiento. Querer más tiene que

12. Cfr. el final del epígrafe titulado *El valor de la apelación de Nietzsche a Newton*, en el Capítulo VII.

13. Cfr. *N.F.*, 14 (36) 1888, *KSA* 13, 234.

14. Como ya se indicó, considero bastante aceptable la interpretación solidaria de la voluntad de poder, e incluso asumible como observación ascética. Cfr. también el final del epígrafe titulado *El valor de la apelación de Nietzsche a Newton*, en el Capítulo VII. De todas maneras no se debe confundir lo pequeño con lo grande, por más que, como dice el Evangelio, lo grande se nos dará si somos fieles a lo pequeño.

incluir el querer ser pez o cualquier otra realidad viviente que aparezca según el eterno retorno[15].

En suma, la visión de la voluntad de poder como realidad eminente en su separación, y la imposibilidad de mantener dicho aislamiento al hacer coincidir la voluntad con el todo, marcan un innegable dilema.

Para encuadrar con mayor precisión el alcance de la separación de que nos estamos ocupando, conviene aludir al gran esfuerzo filosófico para mantener unidas las objetivaciones. Me refiero a la llamada *lógica de los predicables*, que según distintas versiones atraviesa la historia del pensamiento occidental. La alusión a los predicables permite justificar la dura crítica a Nietzsche expuesta en los apartados precedentes

Hasta el momento la filosofía de Nietzsche se ha caracterizado con el término *dualidad*; y ha sido criticada poniendo de relieve algunos defectos en la comprensión de las diversas dualidades, que arrancan en especial de la exclusión del amor. Últimamente se ha expuesto uno de los defectos más llamativos: la difícil dualidad entre la voluntad solitaria y la solidaria. No cabe duda de que la exclusión de una de las dos versiones de la voluntad elimina una gran parte del pensamiento de Nietzsche. Pero, al admitir las dos, dicho pensamiento queda surcado por una ruptura en la inspiración. Por eso, muchos estudiosos de Nietzsche se ven obligados a polarizarse en alguna de ellas.

Es característico de los pensadores posthegelianos la renuncia al saber absoluto, es decir, el desmontaje del tercer momento dialéctico –la *síntesis*–. Por eso pueden caracterizarse como dualistas. En Nietzsche la desaparición de la síntesis es bastante peculiar. Según él, lo que marca el avance

15. Entender el tiempo según la secuencia antes-después es propio de la hermenéutica humana, pero no se puede excluir que según otras hermenéuticas se invierta ese orden.

de su pensamiento es la negación. Esta declaración podría ser firmada por Hegel, pero en Nietzsche tiene un sentido distinto.

Para Hegel la negación tiene varios significados: admite la negación en general, la primera y segunda negación, así como la posibilidad de una negación falsa que sería el proceso al infinito. Hegel pretende llevar a cabo su característica elevación con el juego de las negaciones. Los dos miembros de la síntesis se unifican en tanto que se elevan, y al revés. Es lo que Hegel denomina *Aufhebung*. Separados de la síntesis, sus dos miembros son falsos, es decir, sentados de modo particular, esto es, al margen de la totalidad, o sea, según una posición empírica.

Por ejemplo, el auténtico infinito es la reunión de finito e infinito, que así son elevados por encima de la particularidad que les corresponde en cuanto que separados; asimismo, la verdadera identidad es la síntesis de diferencia e identidad. Otro ejemplo: el sujeto tiene que unirse al objeto. Con este procedimiento se construye una metafísica que da razón de la crítica kantiana –que no lograba aunar las diversas escisiones[16]–, y se repone el saber del Absoluto de una manera cuasi monofisita. Es notorio que de esta manera Hegel pretende pensar el Absoluto, Dios.

En Nietzsche no aparece la pluralidad de sentidos de la negación: por eso su versión de la negación es unilateral. En él el sí es un antecedente del no, y por eso inevitable, necesario, pero no se integra en el no, el cual crece en la medida en que se destaca del sí: por eso tampoco él no se asienta, sino que es a su vez negado; se trata sin más de no pararse, de consagrar el instante, de entender el tiempo como ser. En suma, la negación tiene un carácter parasitario, se alimenta del

16. Sólo al final de su vida, Kant vislumbró que la irreductibilidad sujeto-objeto tenía que ser remontada.

sí y, por tanto, no lo eleva. Por decirlo de algún modo, se trata de un proceso al infinito *in situ*, no en serie. Por eso, para Nietzsche el todo es finito, broncíneo. Lo único infinito es el tiempo. Repito que el incremento de la negación es unilateral, porque no asume el punto de partida[17].

He caracterizado la negatividad de Nietzsche con la expresión "sí, pero no". Consecuentemente, la dialéctica de Hegel se puede describir jocosamente como un embutido: se parece a una salchicha de Francfurt que lo integra todo. Como es sabido, Nietzsche abominaba de las salchichas, que serían el paradigma de la comida alemana, indigesta, llena de grasa.

De acuerdo con lo que vengo diciendo, cabe sugerir que el pensamiento de Nietzsche incurre en la *exageración del análisis*. Se trata de un pensar leve porque sólo insiste en tanto que su temática es cambiante. Con todo, calificar de débil este pensamiento no me parece acertado. Sin duda no es válido para pensar las alturas del espíritu, pero no por eso es un pensar nulo. Conviene decir que es bastante adecuado para no menoscabar la importancia de la realidad física elemental. Si incluso para este cometido no es enteramente apropiado, ello se debe a que Nietzsche no acierta a sentar con suficiente precisión la distinción de la realidad física con la actualidad de la presencia mental, pues entiende que la negación de la constancia de la presencia es el instante[18], sin caer en la

17. Dionisos tiene un cierto carácter sintético en cuanto que es integrado por la sensibilidad y la contemplación. En *Así habló Zaratustra* lo caracteriza como genio del corazón, es decir, como alma que tiene la escalera más larga y puede descender más bajo y elevarse hasta el cielo. En este punto Nietzsche se aproxima en cierto modo a *La fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero fuera de este sentido de la totalidad, esta noción se rechaza porque si como instancia suprema fuera una idea en sí, se parecería demasiado al Dios que niega la hermenéutica de la sospecha.

18. Tomás de Aquino observa que la dificultad de pensar en las realidades inferiores reside en que para ello es necesario emplear muy escasamente el pensamiento: pensar lo imperfecto imperfecciona al pensamiento. Esta sentencia puede

cuenta de que la negación es un modo de pensar que sigue a la abstracción, y que al igual que la prosecución racional, es superior a la abstracción.

La superioridad de la negación se puede centrar en varios puntos. El primero de ellos es su mayor amplitud: la negación es el tipo de operación mental con que se piensan las ideas generales. En segundo lugar, porque las ideas generales dependen mucho menos de la determinación sensible que los abstractos. Por eso, sus determinaciones son meramente empíricas e inferiores a los abstractos y a las ideas generales. Esto es lo que llevó a Kant a decir que las ideas generales unifican pero son indeterminadas. Según estas matizaciones es posible entender el instante como una determinación empírica más. He tratado ampliamente del método generalizante en el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*. Aquí resumiré mi discrepancia con la versión moderna de ese método y expondré los motivos por los que considero que algunos pasajes de Nietzsche muestran una exageración de una de sus versiones posibles.

2. Historia de las versiones de la lógica de los predicables

Resumiré, en primer lugar, mis objeciones a la versión moderna de la negación:

a) Negando no se sale de la constancia de la presencia mental; todo lo contrario. Por eso Tomás de Aquino sostiene que negar es una prueba de la inmortalidad del alma, que se

aplicarse a Nietzsche. De todas maneras el esfuerzo por pensar lo imperfecto no debe omitirse.

añade a la prueba que proporciona la universalidad. A mi modo de ver, la negación es una prueba más rigurosa que la que apela a la universalidad, pues ésta tiene sentido físico, y aquélla alude a la infinitud operativa de la inteligencia insaturable por sus objetos. Precisamente por eso, las operaciones que niegan se desarrollan a lo largo de la historia, y no se deben confundir con las operaciones racionales a las que pertenece el concepto. Si no se deshace esa confusión, el estudio de las distintas prosecuciones operativas de la inteligencia se torna confuso.

Es patente que Nietzsche emplea mucho la negación, pero sin tener en cuenta que negando no se sale de la constancia de la presencia mental. Este olvido nietzscheano se explica en parte por los avatares de la generalización en la Edad Moderna.

En la Edad Moderna, las operaciones que niegan han sido usadas con mayor frecuencia que en la Edad Media y en la antigüedad clásica, aunque no siempre se hayan entendido con acierto.

b) El objeto descubierto con las operaciones que niegan son las *ideas generales*. Es frecuente que lo general y lo universal se confundan. En mi libro citado más arriba procuro evitar esa confusión, en la que probablemente sigue incurriendo Nietzsche. Abordemos de una vez los avatares históricos del tratamiento de las ideas generales, que se centra en la llamada lógica de los predicables.

c) Los griegos descubrieron las ideas generales de un modo bastante tardío y sin insistir demasiado en ellas. Probablemente ese escaso tratamiento se debe a la influencia del planteamiento de Parménides, que sentó su tesis central, la mismidad de ser y pensar, en el nivel de la presencialidad

abstracta[19]. Eso dejó poco espacio para desarrollar el tema del *ápeiron*, iniciado por Anaximandro y que, a mi modo de ver, es ya una idea general.

En los grandes socráticos las ideas generales son abordadas en lo que se suele llamar *lógica de los predicables*. Platón concede gran importancia a la *definición*, a la que dedica uno de sus diálogos más importantes: *El sofista*. Es famoso el ejemplo del pescador de caña que figura en ese libro. Aristóteles sigue usando la definición, y objeta a Platón que su versión de ella no está suficientemente regularizada. De todas maneras, también el enfoque aristotélico ofrece algunas dificultades, como la que formula Juan de Sto. Tomás sobre el carácter general del género lógico –si se consideran juntos todos los predicables, se obtiene una idea más general que el género–. En el Estagirita está ya presente la distinción entre posibilidad lógica y posibilidad real.

Posteriormente se ha intentado resolver el problema de la definición negando el carácter unívoco del género, que sería análogo precisamente por ser inseparable de las distintas diferencias específicas (la animalidad del perro sería distinta de la animalidad del gato).

Al final de la antigüedad clásica la noción de *ápeiron* reaparece en Plotino. Incluso cabe decir que la lógica de los predicables está presente en la herejía de Arrio, cuando considera al Hijo una determinación muy general, e inferior al Padre por no ser eterna. La creación, a partir del primer creado, sería, a su vez, un proceso de determinación.

19. Es posible que Parménides se asomara a la generalización al distinguir el ente del no ente. Dada su atribución de la presencialidad más estricta al ente, el no ente podría entenderse como lo que ya o todavía no es actual. De aquí la aversión al tiempo que muestra la escuela parmenídea, por ejemplo, Zenón de Elea, y las dudas en torno a la distinción entre lo actual y lo no actual que formula Gorgias de Leontino.

Los ejemplos de este tipo de lógica que acabo de aducir muestran que es incorrecto atribuirle alcance trascendental, pretensión que parece reaparecer en San Anselmo, a su manera en Leibniz, en Hegel y, eventualmente, en Nietzsche.

d) En la Edad Media se profundizó más en la generalización, como muestra el *argumento a simultaneo* de San Anselmo de Canterbury[20] y el modo de enfocar el Logos divino por parte de Eckhart –*differentia sine differentia discretionis*–. También contribuyó a la importancia de esta temática la postura de Ockham, que precisamente al separar las ideas de la realidad empírica, ayudó a que creciera el interés por la posibilidad lógica. En la filosofía aristotélica la posibilidad lógica tiene menos importancia que la posibilidad real, término con el que se designa la causa material. Es notorio que, además de la influencia de Parménides, el escaso desarrollo de la posibilidad lógica en la filosofía tradicional se debe a la clara afinidad que tiene la posibilidad con el tiempo; pero lo pensado no es temporal.

La filosofía medieval de corte tomista mantiene invariablemente la inefabilidad del individuo, el cual, por lo mismo, no es un predicable. En cambio, como veremos enseguida, la determinación de lo general por lo enteramente particular se abre paso a partir de la reconsideración de Ockham por los filósofos modernos. Esto pone en tela de juicio la realidad del individuo, pues es claro que la determinación

20. Es conocido que el argumento anselmiano ha estado sumamente presente en la filosofía moderna, que ha discutido con vehemencia su valor probativo. Es claro que Kant podría extender al argumento anselmiano la objeción que opone para descalificar la prueba cartesiana de la existencia del *yo pienso*, pero al afrontar la validez del argumento anselmiano, Kant tiene más en cuenta la versión leibniziana de este argumento, por el que se entiende a Dios como posibilidad total y, por tanto, como ser necesario, y que Kant considera afín a la versión spinozista de la unicidad de la sustancia. Kant niega la noción de *posibilidad racional total*, pues al lado de ella admite la posibilidad sensible, que hay que aceptar en los *juicios sintéticos a priori*, ya que el fundamento de la necesidad de estos juicios no es racional.

singular de las ideas generales no es real. De manera que la realidad del individuo debe ser enfocada ontológicamente al margen de la lógica predicamental. Si no se hace así, se incurre en el agnosticismo kantiano.

e) Esa escasez de tratamiento de la posibilidad lógica es obviada ante todo por Leibniz con su llamada *lógica modal*. Asimismo, Kant en la *Crítica de la razón pura* usa acusadamente el método generalizante. Así, *yo pienso* tiene un sentido netamente *general* en cuanto que acompaña a todas mis representaciones (*ich denke überhaupt*). Seguramente, Kant tiene también clara una característica de las ideas generales cuando argumenta contra el *cogito–sum* cartesiano, en el que la determinación de lo general es particular, y no es adecuada para entender la determinación particular como existencia de lo general. En el desarrollo de su analítica Kant asigna el carácter particular de la determinación de las categorías a la intuición empírica –sin esa intuición las categorías son vacías–. Kant propicia también la solución al problema de la intemporalidad de lo pensado al sostener que el tiempo es el esquema trascendental que asegura la unión de las categorías con la sensibilidad.

f) Hegel utiliza también preferentemente el método generalizante. Aprovecha la lógica de predicables hasta su extremo, es decir, buscando las generalidades máximas. La primera de ellas es el *ser*, que en la lógica tradicional de corte predicamental es la más vacía de las nociones y, por lo tanto, el principio elemental del *proceso*, que se encargará de editar sus determinaciones[21].

21. El ser es tan puramente indeterminado que se puede equiparar con la nada. A mi modo de ver, aquí *nada* significa que para pensar el ser no hace falta ningún esfuerzo pensante. De ese modo se acentúa su indeterminación inicial. El proceso encargado de ir alcanzando las determinaciones se llama *dialéctico* porque también utiliza la negación.

Pero además del ser, Hegel trata de entender el *tiempo* también como elemento del proceso, es decir, como pura indeterminación. Que el tiempo sea enteramente indeterminado excluye de él incluso el instante –que, como ya se ha dicho, es definido por Hegel como la negación del tiempo representada en el tiempo–. Es la pura posibilidad de variar. Como elemento del proceso es lo que hace posible la variación de las determinaciones, o sea, que el proceso no termine hasta llegar el Absoluto, es decir, a la totalidad sintética de las determinaciones.

Como se ve, la equiparación de ser y tiempo no es un invento nietzscheano, sino una consecuencia de llevar la lógica de los predicables hasta su extremo.

El tiempo es el elemento con el que se supera la alienación de la Idea. La alienación viene a ser así el balance último del aprovechamiento dialéctico de la elementalidad del ser, tal como es expuesto en *La ciencia de la lógica*. La elementalidad del tiempo permite reanudar el proceso, es decir, superar la alienación y construir la filosofía del Espíritu.

Hegel da cuenta de la indeterminación de lo general incluyendo en él todas las determinaciones editadas por el proceso dialéctico. Este es el cometido de la *Aufhebung*.

Por mi parte, estimo, con Kant y frente a Hegel, que la determinación de las ideas generales es inevitablemente particular y, por tanto, incapaz de asegurar la realidad de la totalidad hegeliana –expresada como "todo lo racional es real y todo lo real es racional"–. Desde este punto de vista la filosofía hegeliana es una peculiar restauración del argumento anselmiano.

Sostengo, a la vez, que el enfoque anselmiano del tema de Dios es más certero que el moderno, si se extrae del enfoque predicamental y se eleva al conocimiento habitual, pues como he dicho al tratar del conocimiento simbólico, el sím-

bolo ideal de la divinidad es conocido simbólicamente al prolongar las ideas generales[22].

3. Observaciones sobre algunos modos de pensar propios de Nietzsche

Como se sigue de lo que se acaba de exponer, la lógica de predicables es un modo de pensar en el que se ha empleado mucha agudeza. No es seguro que Nietzsche como pensador alcance esas sutilezas, a pesar de su indudable dependencia de Hegel. Para aclarar este asunto, por lo demás poco tratado globalmente, basten las dos observaciones siguientes.

1) La noción de *todo*, y el correlativo *horror vacui*, parece indicar que, aunque sea burdamente, Nietzsche se inclina por una determinación completa de la generalidad, manteniendo, sin embargo, la distinción entre lo general y lo particular, representados por Dionisos y Apolo, respectivamente. En esta misma dirección se incluye su *amor fati*.

2) En cambio, la importancia que se concede al *instante* como determinación del tiempo parece apuntar a la interpretación empirista de la determinación. Esta segunda dirección se acentúa hasta extremos insufribles en el astillamiento de la voluntad de poder, de la que nos ocuparemos enseguida.

22. Como ya indiqué, el conocimiento simbólico se distingue del intencional u objetivo en que no se detiene, sino que prolonga la inteligibilidad de su tema: no tiene que recurrir al fantasma y está libre del problema de la determinación particular.

Por lo demás, dado el carácter eminentemente lógico de la predicación, gran parte del pensamiento de Nietzsche se configura al margen de los problemas que iluminan las ideas generales.

3) El hecho de que Nietzsche utilice escasamente la lógica de predicables no ofrece demasiados inconvenientes, pues cuando la usa, lo hace sin mucha sutileza. Pero además, a mi modo de ver, en antropología la lógica de los predicables da poco de sí, si no se somete a una rectificación de fondo, a la que llamo *planteamiento dual*. El método de las dualidades está basado en dos tesis. Primera, en cada una de las dualidades, un miembro es superior y otro inferior. Las dualidades son jerárquicas y de esa manera fecundas. Segunda, esa fecundidad reside en que el miembro superior favorece y eleva al inferior. Nótese que en otro caso las dualidades se separarían demasiado de la unidad. Cuando se trata de dualidades esenciales empleo la expresión *jugar a favor*. Así es posible, por ejemplo, el conocimiento simbólico: el hábito juega a favor de la operación, y de esa manera aumenta su alcance cognoscitivo.

A esa función que el miembro superior cumple respecto del inferior la llamo globalmente *redundar*. Es especialmente importante la redundancia del acto de ser humano en la esencia humana. Sin esa redundancia, lo que Tomás de Aquino llama distinción real *esse-essentia* no sería aplicable en antropología[23].

También entre los distintos seres humanos se aprecia la redundancia. Por eso cabe decir que las distintas esencias humanas se distinguen según tipos: en cualquier esencia humana hay algo superior a la de los demás, como señala Tomás de Aquino. En consecuencia, se puede hablar de *coexistencia*

23. En la vida inferior a la humana la redundancia no tiene lugar en sentido estricto, pero como es notorio, en cualquier organismo todo miembro juega a favor de los demás en función de la sincronía.

típica o entre los tipos. Esa redundancia entre los tipos se suele entender como *complementariedad*[24], palabra que no estimo demasiado acertada, porque las coexistencias típicas no son enteramente determinantes[25].

De más está decir que en el tratamiento nietzscheano de las dualidades las redundancias son escasas. Incluso hay que indicar que cuando en su obra aparece en forma de análisis la lógica de los predicables la redundancia, ante todo, desaparece, como se puede ratificar en el siguiente texto: "desde cada uno de nuestros impulsos primarios se da una perspectiva distinta de todo acontecer. Cada uno de estos impulsos se siente impedido por los otros, o bien promovido por ellos, pues cada uno tiene su propia evolución. El hombre es una pluralidad de *voluntades de poder*, cada una, con una pluralidad de medios de expresión"[26].

Este pasaje, que pertenece a la época tardía, viene a ser la última palabra de la relativización del hombre por Nietzsche. Expresa la desintegración de la voluntad de poder, es decir, una deconstrucción sumamente intensa del hombre, que exagera hasta extremos insufribles la prevalencia del análisis[27].

24. Una señalada manera de realizar la redundancia típica es la amistad. Los favores que esta redundancia proporciona son notorios, pero además ha de añadírsele la redundancia del hábito de sabiduría según la cual se alcanza a tener noticia afectiva de dicho hábito.

Como se indicó en el capítulo primero de este libro, frente a la apreciación de Lou Andreas, Nietzsche es superior a su obra, pues en esta última la amistad casi no aparece y, en cambio, personalmente Nietzsche le reconocía su gran importancia.

25. Como continuación de la lógica de los predicables el método de las dualidades trata de las determinaciones humanas con la flexibilidad oportuna, y evitando fáciles taxonomías.

26. *N.F.*, 1 (58) 1885-1886, *KSA* 12, 25.

27. La desintegración que expresa este pasaje es anunciada por la prevalencia concedida al instante, pues –como ya he dicho– el instante es incapaz de contener alguna realidad, y va más allá de la desintegración operada por Freud.

En resumen, en Nietzsche la antropología está amenazada, como ya hemos dicho, por no tener en cuenta algunas de las dualidades humanas más importantes, e incluso por un desmenuzamiento de la voluntad de poder, tal como aparece en el fragmento citado.

Como se anunció en la *Introducción* de este libro, se trataba de exponer a Nietzsche como pensador de dualidades. Hemos hecho especial hincapié en los defectos que acompañan a este planteamiento en Nietzsche. Sólo nos queda aducir todavía alguna justificación del planteamiento de Nietzsche y dotarle de una culminación de la que él mismo carece precisamente por el modo débil de entender la libertad.

Otros enfoques propios del pensamiento nietzscheano

La gran afición por los símbolos que se aprecia en Nietzsche da lugar a la aparición de enfoques que, en el fondo, son simbólicos, aunque muy débiles precisamente por su renuncia a descifrarlos. Me limitaré a recordarlos.

1) Nietzsche emplea abundantemente lo que puede llamarse *conocimiento indicativo*. Aunque muchos de los indicadores son imaginativos, proporcionan la garantía de que el conocimiento, aunque sea muy limitado, no acaba en la pura desorientación, es decir, en la *perplejidad*, sino en una alusión a lo que no se muestra completamente.

Entre los indicadores citaré aquí la *apariencia*, que, aún siendo un modo de conocer muy escaso, no por ello es nulo, puesto que es, como digo, un tipo de indicación. Es patente que Nietzsche emplea mucho la apariencia. Por escaso que sea el conocimiento apariencial es un acceso a la verdad que debe salvarse. Heidegger sostiene incluso que no es correcto hablar de mera apariencia, pues aparecer es propio de la ver-

dad, la cual nunca se muestra enteramente. Sin aparecer no se puede hablar de conocimiento alguno.

2) Cabe señalar también el uso nietzscheano de los *indicios*, tan propios de la imaginación proporcional[28]. Tampoco los indicios se deben despreciar. Aristóteles trata de ellos en la parte de su lógica llamada *Retórica*. Perseguir esas señales es un modo de aumentar el conocimiento al que en algunas ocasiones no hay más remedio que acudir. La hermenéutica es un método adecuado para tratar el conocimiento de indicios, pues muchos de ellos son históricos. Por lo demás, los indicios se deben registrar con neutralidad para evitar tratarlos subjetivamente, o *pro domo sua*. Aunque no puede decirse que Nietzsche se atenga siempre a este criterio, sin demasiadas interpretaciones los indicios que él advierte están suficientemente claros en sus obras, sobre todo porque no suele traicionar su talento de gran escritor.

3) Se ha de señalar también la importancia del *lenguaje*, verdadero tesoro de las averiguaciones logradas. Además, el lenguaje es necesario para la comunicación: su ausencia daría lugar a un aislamiento imposible de subsanar. Aunque la actitud de Nietzsche al respecto encierra alguna ambigüedad, debe tenerse en cuenta que su manejo del lenguaje es muy descollante.

4) También tienen carácter indicativo las *valoraciones*. Nietzsche caracteriza la vida con esta forma indicial. Es claro que los seres vivos valoran, y que los valores se suelen sentar según la oposición bueno-malo, agradable-desagradable, etc. Dar mucha importancia a las valoraciones sin tener en cuenta las normas morales conduce a errores prácticos, pues el sistema valorativo humano está vulnerado. Además, los sentimientos valorativos son inferiores a los afectos del espíritu de

28. Por ejemplo, al ver la pata de un caballo, la imaginación construye el caballo entero. También los indicios se emplean mucho en paleontología.

los que hemos hablado al tratar del conocimiento por connaturalidad.

En la filosofía moderna la cuestión de los valores suele estar unida a la interpretación espontaneísta de la conducta humana. En la filosofía antigua la importancia concedida a la espontaneidad es menor, pues se concentra en la noción de naturaleza y en la de hábito, que es algo así como una segúnda naturaleza.

5) Entre los indicios es de destacar el *tiempo*, que es muy importante, por serlo del movimiento, es decir, de los actos, pues todos los actos creados son movimientos. Como los movimientos son de muchos tipos, también se debe sostener la diferencia de *tipos* de tiempo, como ya se ha señalado.

También hemos hecho referencia a que la consideración del tiempo como medio usado para ampliar la posibilidad pensada y, por tanto, para formular de una nueva manera la lógica de los predicables. Si en Nietzsche puede hablarse de predicables es precisamente por su interpretación del tiempo. En ella el instante jugaría el papel de la determinación particular, y el eterno retorno sería la generalidad correspondiente. Es obvio que el planteamiento de Nietzsche es distinto del de Hegel, entre otras cosas, por la diferente manera de entender el instante, que para Nietzsche es estrictamente temporal, mientras que para Hegel –lo mismo que para Aristóteles– no lo es.

Otra diferencia ya indicada es que el eterno retorno comporta la exclusión de toda culminación, mientras que Hegel pretende la culminación absoluta en el Absoluto. Ninguna de las dos posturas es acertada, pues la de Hegel tiene un claro carácter gnóstico, y la exclusión nietzscheana es humanamente intolerable[29].

29. Otra diferencia de los idealistas con Nietzsche es que aquéllos tratan de presentar una antropología completa. Este es también un propósito de Kant, como

El estudio de Nietzsche como pensador de dualidades puede considerarse expuesto. A ese enfoque se han añadido las observaciones pertinentes para fijar el puesto de este pensador alemán en la historia de la filosofía, en su contexto directo, que es la hermenéutica de la sospecha, y en su relación con los pensadores griegos –sobre todo los presocráticos–, y el idealismo moderno. Pero en definitiva el estudio de las dualidades características del hombre debe ser proseguido.

El rescate de la libertad como clave de la actividad humana

De acuerdo con mi planteamiento dual, he propuesto una doble descripción de la libertad trascendental humana, a la que considero la actividad propia del co-acto de ser personal humano. La primera y más frecuentemente expuesta dice así: la libertad personal es la capacidad de *no desfuturizar el futuro*. De acuerdo con esto, la libertad de la esencia, que está vinculada a los hábitos adquiridos se describe como el paso del presente al futuro[30]. Esta primera descripción señala la esperanza de culminación de culminación de la persona, que como también se ha dicho, no puede ser lograda solo por la persona, y a eso la he llamado límite ontológico.

La segunda, superior a la precedente, es la consideración de la libertad que puede extenderse más allá de la situación

se muestra en su *Crítica del juicio*, cuya idea central es la armonía de las facultades.

30. Recuérdese que la cuarta dimensión del abandono del límite mental se describe como el quedar creciente en la presencia. Ese quedar creciente denota el paso de la presencia al futuro a la que llamo también futurización de la presencia, paso que es característico de la esencia (la sindéresis).

actual de la coexistencia. Se formula de este modo: *la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Esta segúnda descripción alude a los siguientes extremos.

En primer lugar, por tratarse de una descripción que vale para la otra vida, conviene añadir que en la presente situación de la coexistencia dicha descripción no se realiza completamente: en efecto, la libertad pretende a veces renunciar a su inclusión en el ámbito de la máxima amplitud y valer por sí misma[31]. En cierto modo, el intento de eliminar esa inclusión se aprecia en Nietzsche que, por eso, sustituye a la libertad por el destino, y pretende encerrarlo en el ámbito del eterno retorno como fuerza primigenia.

En segundo lugar es muy importante destacar la nota de *atopicidad* de la inclusión. Con ella se intenta indicar la *santidad* de la libertad. Por tanto, esta descripción de la libertad no es tan afín con la esperanza como la primera; pero, en cambio, es clara su afinidad con el amor. En la situación de viador, la alusión de la libertad personal a la estructura amorosa alude especialmente a la aceptación[32].

Nietzsche niega la inclusión en tanto que atópica. En todo caso, si la admite, le concede carácter tópico, pues de admitirla la formula como pertenencia de la voluntad de poder al todo. Asimismo, con la propuesta aquí aducida se da cuenta de la santidad de la voluntad en el sentido kantiano, que tiene un resabio de autonomía. En rigor, lo santo de la libertad es su inclusión en Dios, inclusión a la que sigue la voluntad.

La consideración del tránsito de una libertad no completamente atópica a su plena atopicidad en el seno de Dios per-

31. Esta descripción del fallo de la libertad es, a mi entender, preferible a la que propone Kierkegaard, a saber, la de superficialidad estética, la cual es la consecuencia de la renuncia aludida.

32. De la estructura o dimensiones del amor humano se trató en la *Antropología trascendental*, I, donde se describen con las palabras *dar, aceptar* y *don*.

mite una nueva comprensión de la muerte del hombre. Si ese tránsito se cumple felizmente, se puede describir como una flor otorgada por el *summum* de la santidad creada. Si la Virgen es Medianera de todas las gracias, también lo es de la gracia de la perseverancia final, de la cual es un símbolo espléndido de dicha entrega. La flor alude a la belleza de la Virgen. La persona humana y su alma, son embellecidas al ingresar plenamente en la máxima amplitud.